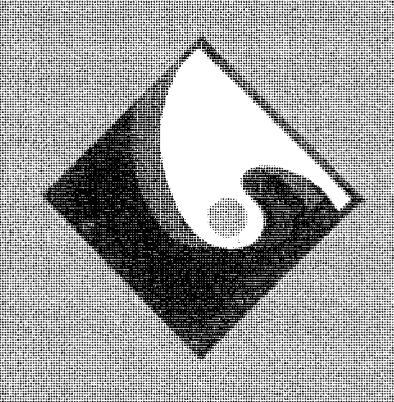
مبادئ فلسفة هيجل

دراسة تحليلية عن الإنسانية والألوهية في كتابات الشباب



الدكتور يوسف حامد الشين



مبادئ
فلسفة هيجل

دراسة تحليلية عن الإنسانية والألوهية في كتابات الشباب

مبادئ فلسفة هيجل

دراسة تحليلية عن الإنسانية والألوهية في كتابات الشباب

تأليف
الدكتور يوسف حامد الشين
الأستاذ المشارك بجامعة قاريونس



الطبعة الأولى

1994

منشورات



بنغازي

فهرس الكتاب

الباب الأول
(اللقاءات الفكرية الأولى لهيجل الشاب)

الباب الثاني
(التفكير الديني والحرية اللانسانية في كتابات الشباب)

الباب الثالث
(التكوين النهائي للفكر الهيجلي)

الإهـــداء

«إلى زوجتي

وأبنائي أهدي

هذا الكتاب المتواضع».

ي.ش.

أهم الأحداث التاريخية في حياة هيجل:

1770 ـ مولد هيجل في 27 أغسطس بمدينة شتوتجارت.
1788 ـ1793 ـ الدراسة في معهد توبنجن الديني وتعرفه على كل من هولدرلن وشيلنج.
1790 ـ نيله درجة الدكتوراه في الفلسفة.
1793 ـ1796 ـ إعطاء دروس خاصة لأحد أبناء الذوات في مدينة بيرن في سويسرة.
1796 ـ1801 ـ إعطاء دروس خاصة في مدينة فرانكفورت على نهر الماين.
1799 ـ وفاة والد هيجل.
1801 ـ1808 ـ نيله درجة أستاذ في جامعة يينا.
1801 ـ1802 ـ إلقاء دروس في المنطق وعلم ما وراء الطبيعة.
1806 ـ دخول نابوليون إلى مدينة يينا في 14 أكتوبر.
1807 ـ صدور كتاب ظاهرة الروح.
1807 ـ1816 ـ مدير إدارة مدرسة ثانوية في مدينة نوريم بيرج.
1811 ـ زواجه من مريم فون توخته.
1812 ـ صدور كتاب علم المنطق
1813 ـ مولد ابنه «إيمانويل».
1816 ـ إلقاء محاضرات في جامعة «هايدل بيرج».

1817 ـ صدور كتاب «موسوعة العلوم الفلسفية».

1818 ـ إلقاء محاضرات في جامعة برلين.

1819 ـ صدور كتاب مبادىء «فلسفة الحقوق».

1830 ـ رئاسة «جامعة برلين».

1830 ـ وفاة «هيجل» في 14 نوڤمبر في مدينة برلين.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

قبل نشر الكتابين الرئيسيين باللغة الألمانية «كتابات الشباب اللاهوتية عند هيجل» و «وثائق عن تطور تفكير هيجل»، ـ وهما الكتابان المحتويان على أعمال الشباب الفلسفية الأولى لهيجل ـ كانت كل المحاولات لتفسير هذا الفيلسوف تعتمد بالدرجة الأولى على كتابات سن الرشد. هذا الأمر جعل دراسة هيجل وتفسير فلسفته تصطدم بصعوبات عدة.

إن نشر الكتابين السالفي الذكر تم بعد وفاة الفيلسوف، ويرجع السبب في ذلك إلى أن هيجل كان يُقدر أهمية الاحتياطات التي كان على المرء أن يتخذها، بسبب الظروف السياسية والدينية القاسية التي كانت تخيم على حرية الفكر في ذلك العصر. أما اليوم، فإن معرفة كتابات الشباب أمر في غاية الأهمية بالنسبة للبحاث ومؤرخي فلسفة هيجل.

وعليه، فإن الكتابات الفلسفية الأولى لهيجل الشاب في طبعتها الألمانية، والتي استخدمناها في هذا البحث المتواضع، كان لها الفضل في إنارة الطريق لنا للتعرف على التصورات المبدئية عن فكرة الله عند هيجل، وعن العلاقة التي يمكن لنا أن نستنبطها من هذا التصور بين الألوهية والإنسان. هذا بجانب أهمية هذه المخطوطات الأولى بالنسبة لاهتمامات هيجل الشاب بقضية الحرية الإنسانية في زمن تُشيد فيه معابد الاستبداد الفكري باسم الألوهية.

هذا ومنذ زمن بعيد، والفلسفة الهيجلية تثير جدلاً واسع النطاق، حيث نُشرت كتابات لا تحصى ولا تُعد عن تحليل هذه الفلسفة وشرحها.

لكنها كانت في معظمها متناقضة في تحديد الأهداف والأسس التي تقوم عليها هذه الفلسفة البالغة الأهمية. وقد أدت هذه الكثرة، وهذه الاختلافات إلى تصنيف هيجل بحسب إيديولوجية كل من هؤلاء الشراح. وكانت النتيجة أن ظهرت لنا عدة شخصيات لهيجل. هيجل المصلح الديني Reformateur، وهيجل المارق عن ديانات السماء Atheiste وهيجل صاحب مذهب الحلول أو وحدة الوجود Pantheiste كما يُفسره غالبية الشراح.

هذا الأمر في تباين الشروح ليس بغريب بالنسبة لفلسفة هيجل التي تقوم على مبدأ التناقضات، والأفكار الغامضة التركيب. لكن المفاهيم المتناقضة التي أطلقت على هيجل هي في حد ذاتها قابلة للنقد بشكل أو بآخر. فالقول بهيجل رجل الدين، أو من دعاة مذهب الحلول، أو من المارقين عن الدين، هو أمر خاضع للتمحيص إذا ما قورن بعصره الرومانطيقي، حيث غالباً ما يتخذ مفهوم الدين طابعاً فضفاضاً وبدون حدود.

من أجل تحديد هذه الغاية، تتبعنا تطور تفكير هيجل من خلال كتابات الشباب ـ ، إبتداءً من مذكراته اليومية Tagebuch كطالب من مدينتي توبنجن Tübingen، وشتوتجارت Sttutgart حيث أمضى معظم دراسته مع كل من شيلنج Shelling، وهولدرلن Hölderlin ـ موضحين القضايا الرئيسية التي كانت تستحوذ على تفكيره في هذه المرحلة، حريصين في ذلك على تقديم ترجمة كاملة عن الألمانية لإحدى محاولاته الفلسفية في هذه الفترة المبكرة من حياته، والتي كتبها تحت عنوان: «الديانة عند اليونان والرومان». هذا وبدون أن نغفل عن مناقشته القضايا الهامة في هذا الخصوص، إبتداءً من أصالة التفكير الهيجلي بالنسبة لمعاصريه وخاصة فلسفة كانت Kant التي يعتقد بعض الشراح في تأثيرها على هيجل، ولا عن الأهمية الرئيسية التي تشغلها كتابات الشباب في الفلسفة الهيجلية بصفة عامة. الأمر الذي دفعنا لمتابعة موجزة لعلم الوجود عند هذا الفيلسوف من خلال كتابيه المنطق الصغير أو منطق يينا Jenenserlogik، وكتابه الرئيسي في سن الرشد ونعني به

كتاب **المنطق** Derlogik، وذلك للتأكيد على أصالة واتصال هذا الفكر.

ولما كان هذا البحث ينصب بالدرجة الأولى على تفكير هيجل الديني. فإن قضية الحرية عنده لم تكن من اهتماماتنا إلا في هذا الإطار. ونعني بذلك الحرية بالمفهوم الفلسفي وليس بالمفهوم السياسي.

وفي النهاية، لسنا في حاجة للحديث عن الصعوبات البالغة، التي يمكن أن تعترض الباحثين في فلسفة هيجل، لأسباب مختلفة على رأسها غموض هذه الفلسفة وعمقها. ويكفي أن نشير هنا إلى ما قاله أليكسندر كويري Alexandre Koyré وهو من أفضل مؤرخي الفكر الحديث عندما قال في كتابه (**دراسات تاريخية عن التفكير الفلسفي**)، «يتفق كل المؤرخين والمعلقين على أن فلسفة هيجل هي فلسفة بالغة الصعوبة». ومع ذلك فلدينا أمل كبير أن نكون قد ألقينا بعض الضوء على الجوانب الرئيسية لهذه الفلسفة التي ضربت بجذورها في أعماق تاريخ الفكر الفلسفي، ولا زالت أجراسها تقرع في تاريخ الفكر المعاصر.

ـ سنة 1994 م

د. يوسف حامد الشين

تنبيه

يحسن بنا أن ننبه القارىء الكريم إلى أن مؤلفات هيجل وطبعاتها التي اعتمدنا عليها في هذا الكتاب هي على النحو الآتي:

أولاً: الباب الأول

- «وثائق عن التطور الفكري لهيجل». الطبعة الألمانية. (يُشار إليها في الهوامش باسم «وثائق»)

- Dokumente zu Hegels Entwicklung. J. Hoffmeister, Stuttgart. Frommannes Verlag 1936.

- «رسائل من وإلى هيجل» (يُشار إليها في الهوامش باسم هوفمايستر).

- Briefe Von Und An Hegel. J. Hoffmeister, Bd 4, Hamburg, F.Meiner, 1952

- «مراسلات». الترجمة الفرنسية. (يُشار إليها في الهوامش بكلمة: رسالة إلى + تاريخ الرسالة.

- Correspondance. Trad. Carrère. Tom I, Éd.Gallimard, 1962.

ثانياً: الباب الثاني: الفصلان الأول والثاني.

- «مؤلفات هيجل في عشرين مجلداً». الطبعة الألمانية. (يشار إليها في الهوامش باسم «مؤلفات هيجل»)

- G.W.F. Hegel: Werke in Zwanzig Bänden, Bd I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt Am Main 1971.

- «كتابات الشباب اللاهوتية لهيجل». الطبعة الألمانية. (يُشار إليها في الهوامش بإسم «نوهل»)

- Hegels Theologishe Jugendschriften. H.Nohl. Tübingen 1907

ثالثاً: في بقية الفصول اعتمدنا على الترجمات الفرنسية التي سيشار إليها في حينها:

رابعاً: النصوص التي تم استخدامها في بطن هذا الكتاب أو هوامشه هي من ترجمة المؤلف.



الباب الأول

اللقاءات الفكرية الأولى لهيجل الشاب

الفصل الأول
المناخ الفكري في عصر «هيجل»

بعد الصراع الرهيب الذي نشب بين الكاثوليك والبروتستانت، والذي كاد أن يدمر ألمانيا في القرن السادس عشر والجزء الأول من القرن السابع عشر، ظهرت في ساحة الفكر حركة إصلاحية جديدة لمحاربة العقيدة الأرثوذوكسية.

هذه الحركة الفكرية الجديدة هي ما أطلق عليه اسم حركة التنوير ـ (Aufklärung) ـ لقد كان هدف هذا التيار العقلاني الجديد هو الاحتجاج والدحض لكل المناهج التقليدية التي كانت تقود إلى المعرفة الدينية.

لقد انتصرت النزعة العقلية النقدية لفلسفة عصر النور على كل العقائد الملتبسة والغير القائمة على أساس من العقل. وربما يكون المرجع لهذا الانتصار هو أن هذه الحركة النقدية، ترى أن «كل واقع مادي أو أخلاقي لا بد له من أن يكون قابلاً للتحليل، ولا بد من رجوعه إلى عناصر بسيطة»[1] ـ ولهذا السبب فمن الحق القول: إن التعاليم الدينية بل إن روح العقيدة المسيحية بصفة خاصة قد قاست الويل من هذا الاتجاه الفكري.

وبصفة عامة يمكن القول إن العقائد الدينية قد هجرها الفلاسفة ورجال اللاهوت أنفسهم. والعلة في ذلك هو أن التعاليم الدينية «المسيحية» في نظر هؤلاء المفكرين لا تقوم إلا على النصوص الإنجيلية. وبما أن هذه الأخيرة نفسها لا تجد قبولاً من العقل، فإنه ينتج عن ذلك «أن

---

(1) ألبير ريفو: تاريخ الفلسفة. باريس الجزء الخامس ص 7، 8

الدين (المسيحي) والحقيقة لا يلتقيان، كما أن هذا الدين والأخلاق لا يلتقيان»[1]ـ لقد كان معظم مفكري عصر النور من المؤمنين بالله الناكرين للوحي (Déistes) إن هؤلاء المفكرين قد تأثروا تأثراً كبيراً في هذا الشأن بالفلاسفة الإنجليز من أمثال لوك، وتولاند، وتيندال. ولهذا فإن الدين الطبيعي قد حل محل البحث التقليدي عن الله. حتى إنه يمكن القول: إن مفكري ذلك العصر، ومعظم اللاهوتيين كانوا من أنصار العقل. وبهذه النتيجة فإن معالجتهم لأمور الدين لم تكن إلا لتحكيم العقل. كما أن القواعد التقليدية للكنيسة لم يكن لها أي قبول. بل إن شخصية المسيح نفسها لم تعد في نظر هؤلاء المفكرين شخصية المعجزات كما كانت تصورها الأناجيل.

إن الكثيرين من مفكري عصر النور قد خصوا إله الدين التقليدي بانتقادهم. كما أن لاهوتيي هذا العصر قد بدأوا تعاملهم مع علم اللاهوت بطريقة مختلفة عن المنهج القديم. ولهذا يصح القول بأن علم اللاهوت بالنسبة لهم لم يعد خطبة رنانة عن الله ومن أجل الله. ولكنه أصبح علماً لا يهتم إلا بالإنسان وشؤون دنياه. وهذا ما جعل الكثيرين منهم يعتقدون بعدم وجود لاهوت موحى. كما «أن الله نفسه لم يعد اللاهوتي الأول، ولا مسيح النازاريت باللاهوتي الثاني»[2].

إن أفظع الانتقادات ضد العقيدة المسيحية، هي تلك التي انبثقت من بين جدران الكنيسة نفسها. فهذا سيملر (Semler) رجل اللاهوت الذي أعلن صراحة «أنه لم يعد بالفعل مسيحياً»[3]ـ لقد كان في سنه (1752 م) أستاذاً لعلم اللاهوت في جامعة الهال (Halle). حيث أعلن بعد دراسته للوصايا القديمة والحديثة أنه لم يَرَ في الوصايا القديمة أكثر من كونها «الكتاب

---

(1) بول أزارد: الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر. باريس ص (44).
(2) جورج جوسدورف: الله والطبيعة والإنسان في عصر النور. باريس ص (52).
(3) بول أزارد: الفكر الأوروبي. الجزء الأول. ص (94).

القومي لليهود»[1] كما أضاف بأن إلّه اليهود ليس هو بإلّه الطبيعة. إن الفكر النقدي عند سيملر دفع به إلى حد القول «إن الدين الحقيقي لا يكمن في الواقع لا في الوصايا القديمة ولا في الأناجيل... إن المسيح عندما استلهم أناجيله لم يملِ موسوعة على تلاميذه»[2] ـ لقد رفض سيملر في النهاية التفسير التاريخي للمسيحية. كما رفض الأناجيل وقصص الرسل التي تزخر بها الوصايا الجديدة. ثم أقام عقيدة جوانية تكمن في قلب الإنسان. وبهذا الشكل لم يعد الدين بالنسبة له سوى أخلاق[3].

إن بداية الغيث لهذه الحركة النقدية ظهرت في القرن السابع عشر، عندما أنكر سبينوزا (Spinoza) الإلَه المثال ودمج الله في الطبيعة. ووفقاً لرأي هذا الفيلسوف على الإنسان ألا يتبع تعاليم إلّه اليهود كما تصوره الوصايا القديمة.

هذا الإلّه «القادر على عمل ونقض ما يعمله كما يحلو له. إنه يمنح الطبيعة نواميسها التي تسير عليها ثم لا يلبث أن يبطلها عندما يشاء»[4]. فبالنسبة له أن ما ترويه الوصايا القديمة عن نشأة الكون لا يتفق مع الحقيقة. وهم في هذا وفي كل أمور الدين لا يحتكمون إلا إلى العقل. أما ما لا يخضع لتحليل هذه الملكة فهو مرفوض بغير جدال.

لقد اعتبر القرن الثامن عشر عصر النقد الكوني، لأن معظم العلماء

---

(1) المصدر السابق ص (96).

(2) ألبير ريفو: تاريخ الفلسفة. الجزء الخامس ص (11).

(3) بول أزارد: المرجع السابق ص (94).

(4) جاك رينين بوسويه: **مقالة عن التاريخ الكوني**. باريس ص (163). ويضيف بوسويه في هذا الشأن قائلاً: «وإذا ما أراد أن يعرف الآخرون بوجوده في عصر نسيه فيه معظم الناس، قام بمعجزات مثيرة، وأرغم الطبيعة على أن تخرج عن قوانينها الأكثر ثباتاً. واستمر بذلك في الإشارة إلى أنه سيدها المطلق، وأن خلاصه هو الخير الأوحد الذي يحفظ نظام العالم... «لا بد أن بوسويه يشير في هذا النص بطريقة نقدية إلى مذهب سبينوزا المطروح في كتابه الأخلاق. قارن في هذا الشأن بول أزارد: **أزمة الضمير الأوروبي** ص (17).

والفلاسفة ورجال اللاهوت قد اتفقوا على نقد العقيدة المسيحية. ولعل اتفاقهم هذا يرجع بالدرجة الأولى إلى أن «الإلهام (révélation) يختص بنسق المعجزات، وأن العقل لا يقبل المعجزات. كما أن الإلهام يختص بنسق ما فوق الطبيعة. وأن العقل لا يقبل سوى الحقائق الطبيعية[1]ـ. فبالنسبة لهؤلاء مجتمعين، إذا ما أخضعنا العقيدة المسيحية للتحليل العقلي وجدناها متناقضة ومحكوماً عليها بالبطلان. إن ـ الواجب العقلي يدعونا ـ كما يرى مفكرو هذا العصر ـ إلى اقتحام كل ما هو ذو أساس خاطىء. وكل ما هو خرافي وتهديمه، حتى لا يبقى في العقيدة سوى ما هو عقلي. وحتى «يعود العنصر الإلَهي نفسه إلى عنصر عقلي»[2]. أما إذا ما اتجهنا بأنظارنا إلى عالم لاهوتي آخر من لاهوتيي هذا العصر ونعني به ليسنج (Lessing)، الذي جمع بين العقلانية (Rationalisme) والرومانطيقية (Romantisme) الألمانية. وجدناه يذكر حديثاً عن المسيحية غاية في الخطورة. لقد صرح هذا اللاهوتي المسيحي قائلاً: «إن ما يدعوه اللاهوتيون بالغير قابل للبرهنة العقلية ـ وهو يعني بهذا عقيدة التثليث (La Trinité)، وخلود النفس ـ إنما هي أفكار خرافية. ولقد كان ليسنج يعتقد أن شخصية المسيح نفسها لا عنصر إلَهياً فيها كما يعتقد المسيحيون[3]ـ لقد كتب ليسنج في إحدى شذراته عن الأليبتسيين (Les Elpisticiens) معلقاً على فكرة الخلاص (rédemption) التي تعتبر إحدى أركان العقيدة المسيحية ما يأتي: «إن الإنسان الذي يعتبر خرافة كل ما يدعونا للاعتقاد أن الألوهية عبارة عن حاكم أو آخذ بالثأر أو كأي شيء آخر أكثر من كونها الكائن الأكثر شفقة بعباده ـ أقول أليس من واجب هذا الإنسان أن يضع العقيدة المسيحية في عداد الخرافات؟ هذه العقيدة التي تدعونا للاعتقاد بوجود إلَه قتل ابنه من

---

(1) بول أزارد: الفكر الأوروبي. الجزء الأول، ص (78).

(2) المصدر السابق ص (78).

(3) ألبير ريفو: المصدر السابق ص (14 ـ 15).

أجل أن يرضي عدالته؟»[1].

لقد كانت العقيدة المسيحية في عصر النور في موقف حرج أمام خصومها. فبعد أن فقدت وحدتها في عصر الإصلاح (La Réforme)، على يد شيعة الفلسفة الإنجليزية ومفكري عصر النور باتت غير قادرة على أن تستقطب أنصاراً لها. لقد تميز هذا العصر بأن العقل هو سيد العقائد. لقد كان كل فرد يفسر الدين كما يحلو له حتى إن العقيدة المسيحية قد استبدلت بعقيدة العقل، وأن الدين لم يبق سوى دين طبيعي.

إن المؤمنين بالله والناكرين للوحي (Les déistes) يرون أن التمييز بين الخطأ والصواب لا يكون إلا من خصائص الطبيعة. و «إن هذه الأخيرة هي مصدر النور وضمان العقل»[2]. إن المؤمنين بهذا المبدأ يعتبرون الطبيعة كنزاً يزخر بالحقائق. وأن الطريق لهذا الكنز لا يكون سوى العقل وحده. إن الله بالنسبة لهم موجود بصورة أزلية أبدية، والدليل على وجوده هو ما يعج به هذا الكون من ثروات. إن هذا الإلّه لا يتدخل في شؤون البشر ولا يثير فيهم الرعب بغضبه»[3]. من نتائج هذه التيارات العقلية المتعاقبة حتى عصر النور، نجد أن الرسل وعقائدهم ومعجزاتهم، وما كانوا يستلهمونه بل وحتى آلهتهم قد انزاحت من المكان، ليحل محلها العقل. لأن إلّه اليهود الذي تصفه أقاويل اليهود ـ كما يقول سبينوزا ـ لم يعد أكثر من ظل»[4].

---

(1) جورج ليسنج: مؤلفات كاملة. الطبعة الألمانية. لايبتزريج 1886 ـ 1924 المجلد 14 ص 303. قارن في هذا الشأن جورج بونس: ليسنج والمسيحية. باريس 1964، ص(188). أما بالنسبة لنقد كل من رايموس وليسنج للمسيحية فيمكن مقارنة ما كتبه جونتو شبايشر: نعم إنه لا يمكن لهم قتله. دوسلدورف/ فيينا (باللغة الألمانية) ص 17 ـ 29.

(2) بول أزارد: المصدر السابق ص (151).

(3) المصدر السابق ص (152).

(4) فهذا فولتير مفكر القرن الثامن عشر يقول في الحوار بين الفيلسوف والطبيعة في قضايا عن الموسوعة 1771، ما يأتي:

«الفيلسوف: أخبريني يا أماه عن السبب في وجودك. ولم يوجد شيء ما؟

لقد كان للفلسفة الكانتية (Le Kantisme) تأثيرها البالغ الأهمية على هذا العصر. حيث كانت مؤلفات إيمانويل كانت **نقد العقل المحض** (1781)، **ونقد العقل العملي** (1788)، ثم **الدين في حدود العقل البسيط** 1793 تمثل تطوراً كبيراً في روح العصر. لقد كانت فلسفة كانت «السبيل إلى فلسفة عصر النور والفناء لها في آن واحد»[1]. لقد كانت السبيل إليها لأنها (أي الفلسفة الكانتية) تستخدم منهجاً تحليلياً ونقدياً في نفس الوقت. ثم كانت فناءً لفلسفة عصر النور، لأن كانت انتهى إلى نتائج مختلفة عما تدعو إليه الفلسفة الآنفة الذكر. وهذا الأمر أدى إلى رفض القطعية (Dogmatisme) المتمثلة فيها[2].

هكذا كان القرن الثامن عشر في جملته، تسيطر عليه أفكار بعض المفكرين من أمثال فولف (Wolff)، وفولتير (Voltaire)، وليسنج (Lessing). كما كانت تجتاحه أفكار الفلاسفة الإنجليز مثل جون لوك، وديفيد هيوم. لقد كان إلّه القرن الثامن عشر يعيش في عزلة مطلقة بعد أن فقد رسله وسلطته على الإنسان، في الوقت الذي انتشر فيه الإيمان بالطبيعة وبفكرة عقيدة بدون طقوس وبدون كنيسة. ولهذا فإن «ظهور نوع جديد من التدين قد فُسر على أنه انتصار للمروق عن الدين. وبالتالي شاعت تهمة الإلحاد، وأصبحت تلصق بكل مُجدّد[3].

الطبيعة: سأجيبك يا بني بما أجبت به أولئك الذين يسألونني منذ قرون عن المبادىء الأول للوجود: وهو أنني لا أعلم شيئاً عن هذا الأمر».

(1) ج. سبينل: الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه. باريس، 1967. ص (32 ـ 33).

(2) المصدر السابق.

(3) جورج جوسدورف: المرجع المصدر السابق. ص (22). ثم قارن ص (58) حيث يقول: «إن الكنائس التقليدية ظلت موجودة، غير أن حيويتها كانت في تقلص مستمر.

كما أن استمرارية المسيحية بدأت تتقلص من سيطرة الأجهزة الكنسية ومراحلها... إلخ».

الفصل الثاني
بداية تكون الفكر الهيجلي

ولد جورج فيلهيلم فريدريش هيجل في 27 أغسطس سنة 1770 م في مدينة شتوتجارت (Stuttgart). كان والده موظف حسابات متواضعاً يعول عائلة كانت تقاسي الكثير من التعصب الديني. فقد هيجل والدته عندما كان في حداثة سنه. كما فقد أخاه الذي كان يشغل وظيفة ضابط في سنة 1812 م. أما بالنسبة لأخته الوحيدة كريستين، فقد فضلت أن تفارق الحياة على طريقتها الخاصة ـ حيث انتحرت في سنة (1832 م).

لقد تردد هيجل على المدرسة عندما كان في الخامسة من عمره لمدة سنتين كغيره من الأطفال. ثم تركها ليدخل بعد مدة إلى المدرسة الثانوية حسب النظم المتّبعة في ذلك الوقت. لقد كان هيجل في هذه الفترة يتميز بالذكاء الخارق، والمثابرة على الدروس. «كما كان يسعى لمخالطة الشخصيات البارزة»[1]. مما جعله يكون محل إعجاب من جميع أساتذته.

منذ ذلك العصر، تأثر هيجل الصغير بأفكار أستاذه لوفر (Loffer) ـ الذي كثيراً ما كان يصطحبه للنزهة. وهو نفسه الذي دفع هيجل إلى قراءة شيكسبير من خلال الترجمة الألمانية[2].

أما في سنة 1780/1779 ـ فقد تلقى دروساً خاصة في العلوم المختلفة عن طريق خاله الأستاذ جوريتزن (Coretzen). «كما دفعه

(1) ألبير ريفو: المصدر السابق. المجلد الخاص، الجزء الثاني ص 396.
(2) وثائق عن تطور حياة هيجل، شتوتجارت (باللغة الألمانية) ص، (3).

أوتين ريث (Autenrieth) العالم باللغة اليونانية إلى محبة هذه اللغة»[1]. لقد تميز هيجل منذ نعومة أظفاره بفكر ثاقب مما جعل أحكامه على الأحداث الاجتماعية في عصره تتسم بالغرابة. لقد كان يُحكم العقل في كل قضايا عصره. مما جعله يرفض بعض المعتقدات كتلك التي تتصل بالخرافات. لقد كتب في الافتتاحيات والمذكرات التي كان يسجلها في هذه الفترة مهاجماً المعتقدات الخرافية السائدة في عصره. ومسجلاً احتجاجه ضد محتكري الثقافة وضد الخرافات التي تسيطر على الكثيرين من أبناء عصره[2]. لقد سجل في مذكراته تلك القصة الخرافية التي انتشرت في صباح أحد أيام الأحد لكي تُصبح موضوعاً لكل أحاديث المدينة، والتي كان يرددها حتى أولئك الذين يقال عنهم إنهم ذوو ثقافة عالية. ولقد اختتم هيجل الشاب الذي لم يكن قد تجاوز سن الخامسة عشرة قصته بعبارات التهكم على عصره ومجتمعه[3].

لقد وجد هيجل نفسه منذ السنوات الأولى في المرحلة الثانوية في وسط على درجة عالية من الثقافة. وهو وسط تديره الأفكار الجديدة التي كانت تشعها فلسفة عصر النور [4](Aufklärung).

أما برنامج الدراسة فقد كان حافلاً بالمواد المختلفة. حيث نجد في طليعتها اللغتين اللاتينية واليونانية وعلم الطبيعة وترجمات المؤلفين من كافة العصور والأجناس[5]. ولهذا صح القول بأن التكوين الفكري لهيجل الشاب يرجع إلى الثقافة القديمة، ونعنى بها الفكر اليوناني القديم، كما يرجع في نفس الوقت إلى مبادىء فلسفة عصر النور. لقد كان هيجل يقوم بمجهود مضن لتثقيف نفسه في مجالات مختلفة. بالإضافة إلى ما كان يكتسبه عن

---

(1) ألبير ريفو: المصدر السابق. ص (396).
(2) ثيودور هيرنج: هيجل، مؤلفاته وإرادته. لايبزج (باللغة الألمانية) ص (29)
(3) وثائق. ص (13 ـ 14).
(4) جاك دوندت: هيجل. باريس، ص (3).
(5) وثائق. ص (38 ـ 39).

طريق الدراسة. والدليل على ذلك ما كتبه في مذكراته في أول يناير سنة 1787 م. كتب يقول: «في هذه السنة أنا طالب في السنة الأولى من الفصل السابع من المرحلة الثانوية. إن هدفي الأساسي لا زال معرفة اللغات. وبالذات معرفة اللغتين اليونانية واللاتينية. كما أنني بجانب ذلك أقوم من وقت لآخر بدراسة شيء من الهندسة والرياضيات»[1].

لقد بدأ هيجل الشاب تدوين مذكراته وهو في سن الخامسة عشرة. أي اعتباراً من سنة 1784 م. وهذه المذكرات التي تركها لنا نجد فيها كل المواضيع الفكرية التي كانت تشغل باله. كما نجد فيها تصوراته وأحكامه على حياة عصره. هذا بجانب ما كان يحتضنه من آمال كبار عسى أن تتحقق في المستقبل. لقد كان يدون مذكراته يومياً. كما ترك لنا بجانب ذلك بعض المقالات المتنوعة المواضيع مثل: «محاورة بين أوكتافيوس وأنتونيوس وليبيدوس 1785 م». ثم موضوعاً عن «الديانة عند الإغريق والرومان سنة 1787». ثم موضوعاً آخر عن «بعض الفوارق التي تميز الشعراء المحدثين عن الشعراء القدامى سنة 1788»[2].

كان تفكير هيجل منذ حداثة سنه ينصب على التناقضات الاجتماعية التي لم يتوقف عن البحث عن خفاياها. وهذا ما يفسر لنا اهتماماته ببعض الظواهر التي كانت تسيطر على حياة الإنسان منذ فجر التاريخ. وخاصة ظاهرة تطور الديانات عبر التاريخ. ولعل اهتمامه بهذه الظواهر هو الذي كان السبب الكامن وراء شغفه بمعرفة تاريخ الإنسانية. ومحاولته التمييز بين الحق والباطل في حياة الشعوب. لقد كتب في مذكراته في 27 يونيو والفاتح من يوليو سنة 1785 م، عن أمله في أن يكون مؤرخاً. وبالذات ذلك المؤرخ «الذي لا يكتفي بسرد الأحداث، وإنما ذلك المؤرخ الذي يروي حياة العظماء وحياة الأمم وأخلاقها وعاداتها. هذا بجانب ما تتحلى

(1) نفس الموضع في المصدر السابق.

(2) هذه المقالات الثلاث نشرها لأول مرة هوفمايستر في وثائق عن تطور حياة هيجل سنة 1636، باللغة الألمانية.

به من قيم أخلاقية ودينية»[1]. وهذا الاهتمام بالتاريخ كان من أجل الوقوف على تلك الاختلافات التي تميز الشعوب البدائية عن الشعوب المتحضرة[2].

هذا بجانب أن هذا الميل للتاريخ من قبل هيجل الشاب، سيظهر واضحاً في مؤلفات سن الرشد. وخاصة في فلسفة التاريخ.

من أجل تحقيق هذا الهدف، انكب هيجل الشاب أثناء دراسته الثانوية على الثقافة التاريخية. هذا بجانب «ميله الخاص لعلمي النفس والتاريخ»[3]. إن هذا الاهتمام يظهر جلياً فيما كتبه في مذكراته بتاريخ 26 يونيو سنة 1785 م «لقد جرت العادة كل صباح أن يبدأ رجل الدين يومه بالصلاة. . . أما بالنسبة لي فإنني أقوم يومياً بإنماء ثقافتي التاريخية إذ لم يكن لدى شيء آخر أقوم به»[4]. لقد أطلع هيجل على تاريخ العالم عدة مرات كما يبدو فيما سجله من انطباعات عن إحدى الطبعات الحديثة لتاريخ العالم. والتي عثر عليها في المكتبة العامة التي كان يتردد عليها مرتين كل أسبوع. يقول هيجل في مذكراته بهذا الخصوص: «لم يعجبني من الكتب عن تاريخ العالم، أكثر مما أعجبني تاريخ العالم الذي سجله شوركاس (Schorkh's). . . إن هذا الكاتب يروي كل أحداث التاريخ الرئيسية كما يصف لنا بأسلوب شيق كيف كان الملوك يتصارعون ويتشاجرون بطريقة أشبه بتلك التي يقوم بها رجل الشارع»[5].

أما في ميدان الأدب فقد تتبع هيجل في هذه المرحلة من حياته تطور

(1) وثائق: ص (9 ـ 10).

(2) يشير تيودور هيرنج إلى أن هيجل الشاب قد اقتبس بعض المصطلحات من مونتيسكيو. كما أنه اتبع نفس النهج الذي سلكه هذا الأخير فيما يختص بالمعرفة المحضة والذاتية. بحيث «لا يمكن أن يكون هناك أي إدراك أو تصور للحقيقة بدون المعرفة المسبقة للواقع» ـ المرجع المذكور سابقاً. المجلد الأول. ص (16 ـ 17).

(3) المصدر السابق. ص (14).

(4) وثائق. ص (6).

(5) المصدر السابق. ص (7).

الشعر في ألمانيا منذ إميليا جالوتي (Emilia Galotti) حتى أيفجيني ودون كارلوس. ولكنه كان أكثر تبحراً في كتابات أدباء عصر النور وخاصة جارف وزوتر. كما قرأ أيضاً الكثير لنيكولاي (Nicolai) وكان يتتبع الصحف التي كانت تصدر في زمانه[1].

إن تفكير فلاسفة عصر النور الذي كان يسيطر على كل شيء في ذلك الزمن، قد استهوى هيجل الشاب. حيث نجده يشارك بكل حماس في هذه الحركة الفكرية. لقد كانت فلسفة عصر النور تحث على الموضوعية كشرط أساسي للوصول إلى الحقيقة. والموضوعية في مفهوم هذه الحركة الفكرية تعنى ملاحظة الأحداث في ذاتها.

غير أن الموضوع الذي حاز إعجاب هيجل في مرحلة الدراسة الثانوية حتى سن الرشد، كان حضارة اليونان القديمة وتاريخها وعادات اليونان القدماء والديمقراطية لديهم وخاصة مؤلفات جيسنر (Gesner) وهين (Heyne) وهيردر (Herder) وليسنج (Lessing). «لقد اتجه هيجل في هذه المرحلة نحو معظم الكتابات التراجيدية». حيث قام بترجمة سوفوكل (Sophocle)، كما كان له اهتمام خاص بالأنتيجون (Antigone) الذي احتفظ له بمكانة خاصة حتى نهاية حياته»[2].

وبهذا الشكل نجد أن تفكير الإغريق الذي كان يسيطر على كل المناهج الثانوية في ألمانيا في ذلك العصر، قد استهوى هيجل كثيراً وشغل جانباً مهماً من تفكيره كما هو الشأن بالنسبة لفلسفة عصر النور. هذا الوسط الثقافي طبع تفكير هيجل بخصائص فكر التنوير (Aufklärung) وجعله يتخذ اتجاهاً وفقاً للمنهج التاريخي العملي الذي يمكن ملاحظته في مذكراته ومحاولاته المتقدمة التي قام بها عن ديانة الرومان واليونان، والتي سنقوم بعرضها في الصفحات القادمة.

---

(1) ديلتي: تاريخ هيجل الشاب. لايبزج، ص (6) (باللغة الألمانية).
(2) المصدر السابق في نفس الموضع.

من المواضيع التي شغلت تفكير هيجل في هذه المرحلة، السياسة. حيث نجد في هذا الشأن في مذكراته حواراً قصيراً بين ثلاث شخصيات هي أنتونيوس وأوكتافيوس وليبيدوس[1].

إن المتتبع للافتتاحيات التي كان يكتبها هيجل في هذه المرحلة، لا يستطيع العثور على أي ميول دينية واضحة لديه. بل العكس هو الصحيح. حيث يمكن ملاحظة أنه كان يفضل القيام بأي شيء آخر عن أن يتردد على الكنيسة. لقد كتب في مذكراته يقول: «اليوم يوافق يوم العيد إنني سوف لن أذهب إلى الكنيسة، وإنما سأذهب في رفقة «فوترهوفر وأوتين ريث للتنزه في غابة بوسمير»[2] وفي جانب آخر من مذكراته نجده شغوفاً بالعقيدة الكاثوليكية. حيث يذكر أنه قد يذهب «إلى ما يسمونه بالطقوس الدينية». غير أن زياراته هذه لم يكن لها أي دافع آخر سوى حب استطلاع محض، وتوسيع الأفق لثقافته الدينية. فهيجل لم يكن يبدو عليه أي إحساس ديني بمشاركته في الاحتفالات الدينية[3].

وفي مقالة له وردت في مذكراته باللغة اللاتينية، كتب يقول: إن نفس المعتقدات التي ترتبط في عصره بقوى الخير والشر أي بالملائكة والشياطين، هي نفسها المعتقدات التي كانت سائدة لدى الكثير من المجتمعات البدائية. غير أن هذه المعتقدات قد عبرت طريقها إلينا عبر العصور[4]. وقد ضرب هيجل مثلاً بنوع آخر من الخرافات، ألا وهي فكرة الأضحية، التي كما يقول لا زالت سائدة حتى الآن بين الشعوب المسيحية بل إن هذه الفكرة تجد على حد قوله قبولاً عند أنصار العقيدة الكاثولكية وبصورة أكثر عند أنصار العقيدة البروتستانتية وحتى لدى المثقفين من أتباع

(1) وثائق. ص (6).
(2) وثائق. ص (9).
(3) جونار أسبولان: الشذرات التي كتبها هيجل في توبنجن. ص (14 ـ 15، باللغة الألمانية).
(4) المصدر السابق. ص (15).

مارتن لوثر[1].

عندما بلغ هيجل سن السادسة عشرة، بدأت تظهر لديه بعض الاتجاهات المناقضة للعقيدة المسيحية. ثم ما لبثت هذه الاتجاهات أن تحولت إلى ثورة فكرية منذ دراسته في معهد توبنجن (Tübingen) وأثناء إقامته في مدينتي بيرن وفرانكفورت.

لقد كتب هيجل وهو في بدء تكوينه الفكري عدة مقالات كنا قد أشرنا إليها سالفاً. ونخص بالذكر منها مقالته عن الديانة عند اليونان والرومان.

هذه المحاولة الأخيرة التي كتبها هيجل وهو في مرحلة الدراسة الثانوية، والتي يتحدث فيها عن المعتقدات الدينية بين شعوب قدماء اليونان والرومان ـ تحتوي كما نعتقد على الكثير من الأفكار الرئيسية في فلسفته بصفة عامة. حيث نجدها تتبلور في فلسفة سن الرشد لكي تسيطر على فكره في ما بقي من حياته.

ويمكن القول: إن الغاية التي كان ينشدها هيجل من وراء هذا المقال، هي إثارة الانتباه إلى وجود الكثير من الشبه بين التصور الديني عند الشعوب البدائية، وتلك المعتقدات الدينية التي كانت تسيطر على التفكير في عصره[2]. إن هذه المعتقدات كانت تشكل قاعدة الإيمان بإلّه مطلق القوة يتحكم في البشر والطبيعة على حد سواء. ويذكر أننا نجد نفس هذه الأفكار الدينية في كل من العقيدة اليهودية والمسيحية. إن هيجل كما سنراه فيما بعد يُدين بعض هذه الأفكار في كتابه روح المسيحية ومصيرها والتي

(1) المصدر السابق/ الموضع نفسه.
(2) قارن بين ما يقوله ديلتي: تاريخ هيجل الشاب. ص (7). حيث نجده يقول في هذا الصدد: «في مقالة عن ديانة الإغريق والرومان ينطلق هيجل من نظرية عامة عن مصادر الأديان. ومن الحق القول إنه استنبط بطريقة عقلانية أقدم صورة للأديان من حالة الجهل، أو القانون الطبيعي، وكذلك من حالة استبدادية المجتمع وسلطة رجل الدين».

يشير إليها بفكرة الإلّه السيد والإنسان العبد.

إن قدماء اليونان والرومان كما هو الحال بالنسبة لليهود والمسيحيين يلقون بمسؤولية شقائهم وسعادتهم على الكائن الأعظم. إنهم يتعبدون ويضاعفون الهدايا لكي يتحاشوا غضبه وجبروته. «إن هذه الشعوب لم تكن تعلم أن سعادتها أو شقاءها تعتمدان عليها هي نفسها، وأن الكائن الأعظم لا يمكن شراؤه بتقديم الهدايا». هذه الفكرة هي نفسها التي لاحظها هيجل الشاب عند المسيحيين. بل حتى بين «المثقفين من أتباع لوثر». وهي في اعتقاد هيجل لا تعدو أن تكون إحدى الخرافات التي ورثها أتباع المسيح عن الشعوب البدائية.

لقد كان القدماء من الإغريق والرومان يجسدون آلهتهم في قطع من الحجارة والفخار. حيث يقومون بعرضها في معابدهم الشامخة مكللة بالقدسية. وهذه الصورة تذكرنا بكفاح هيجل الذي دام طوال حياته ضد الأوهام المندسة في العقيدة الكاثوليكية.

أما العقيدة المثلى على كل من المستويين المنطقي والعملي ـ كما يراها هيجل ـ فلم تكن سوى عقيدة حكماء اليونان. حيث نجد وفقاً لهؤلاء الحكماء، لا الأضاحي، ولا الألوهية تعتبر مصدراً للسعادة الحقيقية. وإنما نبع السعادة لا يكون سوى «الحكمة والأخلاق الفاضلة». وقد أعجب هيجل بهذه الفكرة حتى إنها كانت المصدر لنقده المنصب على فكرة الإلّه السيد والإنسان العبد التي تقوم عليها العقيدة اليهودية. وسنرى أن هذا النقد يتركز بصورة واضحة في كتاباته عن حياة المسيح وروح المسيحية ومصيرها. أما فيما يتعلق بقدماء الإغريق، فإن هيجل يعتقد من خلال هذه المقالة التي نحن بصدد الحديث عنها، إنهم كانوا يتميزون عن بقية الشعوب من حيث اعتقادهم في أنهم هم أنفسهم المصدر الوحيد لسعادتهم. وفي ختام المقال ـ كما سنلاحظ من النص الذي سنعرضه بعد هذه السطور ـ نجد هيجل يحاول جاهداً، إثارة الانتباه إلى ضرورة التأكد

من مصادر بعض المعتقدات التي كانت شائعة في عصره. لأن إعادة النظر هذه قد تكشف لنا كما يقول: «أن الكثير من معتقداتنا يمكن أن تكون معتقدات خاطئة».

عن الديانة عند الإغريق والرومان(*)
10 أغسطس 1787 م

لقد اتبع الإغريق والرومان نفس النهج الذي سلكته كل الأمم حيث نجدهم يتصورون الله في بادىء الأمر على أنه كائن أعظم، يبسط نفوذه بمحض إرادته على كل من البشر والطبيعة على حد سواء. وهو في هذا الشأن أشبه (بالقادة والأمراء... إلخ) الذين يتحكمون بطريقة لا تبصر فيها وكما يشاؤون بحياة شعوبهم.

لقد كان كل من الإغريق والرومان يعتقدون أن ما يصيبهم من أذى جسماني وغير ذلك لا يمكن أن يكون إلا نتيجة لغضب الألوهية التي ناقضوا مبادئها أو سخروا منها، مما جعلهم يستحقون العقاب. ولهذا نراهم يقدمون الهدايا (من الفواكه النادرة أو حتى بتقديم أطفالهم في صورة أضاح)، لكي يرضوا هذه الآلهة. إنهم لا يعلمون أن ما أحاط بهم من بؤس لم يكن بؤساً حقيقياً، كما أنهم لا يعلمون أن سعادتهم أو شقاءهم يعتمدان عليهم هم أنفسهم، وأنهم كانوا يجهلون أن الألوهية لا تسعى أبداً إلى إيذاء مخلوقاتها، وأنه لا يمكن لهم شراء الكائن المطلق بالهدايا. كما جهلوا أنه في إمكانهم زيادة أو إضعاف قدراتهم وسعادتهم بأنفسهم.

ولعلنا نتساءل عن كيفية تقديم هداياهم إلى الألوهية؟.

لقد لاحظوا أن الأشياء التي تتحول إلى دخان هي وحدها التي يمكن

(*) ترجمتنا لهذه المقالة تعتمد على النص الألماني الذي نشره هوفمايستر في وثائق عن تطور حياة هيجل من ص (42) إلى ص (48).

لها أن تصعد إلى السماء. وبما أن الآلهة في اعتقادهم تسكن هناك، نراهم يحاولون تصعيد هداياهم إليها في صورة دخان. وهذا هو مصدر فكرة تقديم القرابين التي تمثل الجانب الأعظم من الاحتفالات الدينية عند اليونان والرومان والإسرائيليين.

إن الذين لا يمكن لهم أن يفكروا بغير التمثلات الحسية، تعودوا على تخيل الألوهية في صورة طبيعية (جسمانية) من الفخار أو الحجر أو الخشب، وكل في هذا الشأن وفقاً للمثال الذي يملكه للكائن المهول. تُرى من أين جاءت للشعوب البدائية هذه الأشكال المروعة للآلهة التي يعوزها عنصر الجمال والفن؟ لقد كان من الضروري لديهم إعطاء اسم لكل آله من آلهتهم المتعددة.

أما إذا اشتركت عدة قبائل في هدف واحد أياً كان، فإن كلاً منها في هذه الحالة يحتفظ بألوهيته الخاصة به. ولكن هذه الآلهة المختلفة تشكل مجتمعاً واحداً. حيث تعرض في مكان يجعلها على مشهد من الجميع وبالتالي يشترك الشعب في عبادتها. لقد كان في كل من اليونان وروما معبد يضم جميع الآلهة. كما كان لكل مدينة إلّهـها الخاص بها ولما كانت هذه الأمم عبارة عن خليط من الشعوب، كان ذلك سبباً في تعدد آلهتها وأساطيرها والقصص التي تُروى عنها.

إن مذهبهم في اشتراكية الآلهة، يرجع أيضاً لاعتقادهم بكفاية سلطة إلّه واحد للسيطرة على كل الكون. كما أنهم يعزون إلى كل إلّه وظيفة خاصة ومحددة. ولقد كان معروفاً عن هذه الشعوب البدائية أنها تشخص العناصر، والبلدان وأشياء أخرى من المواد لا يمكن حصرها. بل إنهم يخلعون طبعاً من الألوهية على الظواهر الطبيعية التي سنحت فرص الفراغ لهم ملاحظتها: كما كان من المعروف أن أبطال الحروب كانوا يحتلون مكانة في ميدان الألوهية ويُشرفون مثلها.

إن هذا الغموض الحالك الذي يسيطر على أساطير الأقدمين كان

نتيجة في معظمه لبحوث العلماء الذين كانوا يسعون إلى معرفة المعنى المحدد لكل أساطير القدماء، كما كانت نتيجة لكثير من المبالغات.

لقد كان القدماء يختارون أماكن مناسبة ومعابد بنيت خصيصاً يغلب عليها طابع الألوهية لعرض صور الآلهة. لأنهم كانوا يعتقدون أن الآلهة تسكن هذه الأماكن بالفعل. وهذه المعابد كانت تُبنى في الغالب أما على مرتفعات الجبال أو في أواسط الغابات بحجة قربها من السماء، ولأن الطبيعة من ناحية أخرى تساعد على التأمل ودُنو الإنسان من خالقه. كما أنها تثير بجمالها الحماس وإحساس النفس.

والإنسان البدائي الذي استحوذ عليه خوف من شيء ما، نراه يعكس هذا الخوف على كل ما يحيط به. كما أنه يحاول إثباته في كل الظروف. أضف إلى ذلك أن هذا الإنسان يكون مجرداً من المعرفة وذا خيال شاسع. كما يخشى دائماً وأبدا ربه. وهذا الأمر هو السبب في لجوئه إلى العقيدة، وإعطائه الطابع الإلهي لكل الظواهر الطبيعية، وبالتالي فإن طريقته هذه لفهم الواقع تحدد كل حياته وأفعاله. يُحكى عن يوناني مؤمن بالخرافات أنه لا يستأنف سفره إذا ما قطع طريقه سنجاب. كما أنه كان يطلب نصيحة منجم لتفسير أموره حتى إذا ما قرض فأر كيس دقيقه. وهذا النوع من التفكير لا زال حتى في عصرنا هذا، حيث يتنبأ الناس بموت ملك ما بناء على برجه. كما يفسرون صرخة البوم كعلامة لشؤم لا ريب فيه.

نضيف إلى ذلك أن الناس يودون دائماً معرفة مصيرهم ومستقبلهم. وهم في ذلك يعتقدون أن الآلهة تسمح لهم برؤيته وذلك بإيحائها اليهم ذلك عن طريق بعض العلامات الخاصة. إن هذه الاتجاهات الدينية كانت تعرف برمتها عن طريق أشخاص هم أكثر إحساساً وذكاء من غيرهم. الأمر الذي جعلهم أختيروا لخدمة الآلهة. لقد لاحظوا أن الشعوب لا يمكن توجيهها بشيء آخر أكثر فعالية من العقيدة الدينية. كما أنه لا يمكن لشيء آخر أن يدفع بحماسهم أكثر، ولا أن يمكنهم من إشباع رغباتهم أو أهوائهم

أو حتى يدفعهم للعمل من أجل الخير العام أكثر من استغلال هذا الميل وهذه الطاعة للعقيدة الدينية. لهذا السبب نجدهم يُرسخون هذه الميول عن طريق تنمية الخيال الذي كانوا يغذونه ويوجهونه في اتجاه معين بواسطة العديد من الاحتفالات المادية التي كانت تعد لهذا الغرض.

لقد كان هؤلاء الناس يتفقون على قمع كل الاجتهادات العقلية بإخضاع جميع أفعالهم وتطهيرها بأمور الدين. وبفضل هتاف الآلهة كان لرجال الدين تأثير فعال على كل الأحداث الهامة. حيث كانوا يمثلون في بلاد اليونان أحد العوامل التي تربط بين الدويلات المفككة والمتصارعة في ذلك العهد لكي تجعل منها دولة واحدة.

بهذا الشكل نشأت الأديان عند كل الشعوب، شأنها في ذلك شأن ديانة اليونان والرومان. حيث كان الناس لا يستطيعون الحصول على معرفة أكثر وضوحاً عن الألوهية إلا إذا وصلوا إلى مستوى معين من الثقافة والذكاء. وفي هذه الحالة نجدهم ينقلون هذه المعرفة إلى غيرهم من الناس.

إن أكثر الكتابات التي لدينا عن أقدم العصور هي التي تختص بهذا العصر. أما تلك التي تختص بالعصور السابقة فإن لها أهميتها لأنها تدعونا إلى الإيمان بعناية إلّهية واتباع اتجاهاتها والخضوع لها بحيث يكون لهذه العناية الإلّهية التأثير على كل شيء. أما بالنسبة للشعراء فإنهم لا يستطيعون إعطاءنا فكرة صحيحة عن الدين لأنهم يرون الدين وتاريخ الآلهة بأحاسيس الشعراء، بحيث لا يُمكنهم من ذلك سوى عرض الأفكار العامة.

هذا الإيمان الشعبي بالعناية الإلّهية الذي كان يسيطر على مصير الجميع، كان بالتقريب هو نفس الإيمان الذي ساد كل العصور.

إن عامة الناس يُشبهون الألوهية ببعض الصفات البشرية، الحسية منها وغيرها من الصفات. كما تؤمن أيضاً بعقاب وثواب اختياريين. وهذه العقائد تعتبر أفضل رادع بالنسبة لأهوائهم، لأن الأسس المشتقة من العقل والدين المحض لا تكفيهم.

أما حكماء اليونان وتلاميذهم فقد قدموا لنا في كتاباتهم أفكاراً واضحة وسامية عن الألوهية. وخاصة فيما يتعلق بمصير الإنسان. حيث كان هؤلاء الحكماء يصرون على أن الإنسان لا بد له من أن يتشبث بأوسط الأمور، وأن يسعى إلى الخير الأسمى حتى يتمكن بذلك من إدراك طبيعة الأشياء. كما قالوا: إن الحكمة والأخلاق الفاضلة هما سبيل الإنسان ـ للوصول إلى السعادة الحقيقية. لقد اتفق كل الحكماء على هذه المبادىء ولم يكن اختلافهم سوى بالنسبة لتأملاتهم فيما يختص بأصل الألوهية وبعض الأشياء الأخرى الصعبة الفهم لأنهم كانوا يفكرون بدون شك وفقاً لمبادىء متباينة.

من هذه الزاوية ـ فإن تصورات الديانة التي لم يبق لي منها إلا النزر القليل لم أتناوله بالسرد ـ سوف لن تبدو لي أكثر صعوبة في الفهم ولا أكثر سخرية إذا ما تخيلنا أن هناك نوعاً من البشر لا يفوقوننا قدرة، قد تاهوا في تطور هذه التصورات بسبب تكوينهم الفكري المضطرب وتوجيههم الخاطىء.

لقد كانت رغبة المجتهدين في الكشف عن الحقيقة دليلاً لنا على صعوبة الوصول إلى الحقيقة المحضة التي لا تشوبها شائبة. كما يشير ذلك إلى أن الإنسان غالباً ما يتوقف في منتصف الطريق. بدلاً من عقد العزم على المضي في طريق البحث إلى ما وراء ذلك. وهذه الرغبة في الكشف توضح لنا أيضاً كيف أن الإنسان كثيراً ما يتوه عن الواقع أو لا يقف إلا على قشوره بدلاً من الوصول إلى حقيقته وجوهره.

ولعله من الأفضل لنا أن ننتفع من كل المحاولات الناجحة منها وغير الناجحة على حد سواء، وأن نجني ما فيها من عناصر إيجابية حتى لا نعرض أنفسنا للخطر. بل علينا أن نتعلم من تاريخ هذه المحاولات كيف أنه من السهل بحكم العادة الأخذ بما هو باطل على أنه حق والإيمان بالخرافات على أنها حِكَمٌ.

إن هذا الأمر لا بد أن يثير انتباهنا نحو أفكارنا التي ورثناها، ويدعونا إلى إعادة النظر حتى في تلك الأفكار التي لم يلحقنا فيها أدنى شك. والتي لم نعتقد على الإطلاق في يوم من الأيام أنها يمكن أن تكون قائمة على أساس باطل. أو حتى أنها لا تتصف إلا بنصف الحقيقة فقط. لأن هذا الأمر كفيل بأن يوقظنا من غفوتنا، ويبعدنا عن القصور الذي أبعدنا عن أهم الحقائق.

إن هذه المحاولات كفيلة بأن تعلمنا كيف أنه من الممكن أو حتى من الحق أن الكثير من معتقداتنا قد تكون باطلة. وأن الكثير من معتقدات الآخرين الذين يخالفوننا الرأي، ربما تكون حقائق. ومن هذا نتعلّم كيف نتجنب الانسياق إلى كراهية الآخرين، وكيف نتجنب التعامل معهم بغير محبة.

والآن نعلم كيف أنه من السهل الوقوع في الخطأ. وكيف أننا لا نعزو هذا الخطأ إلا نادراً لمساوئنا وجهلنا. وباتعاضنا من ذلك سنصبح دائماً أكثر حقاً وأكثر إنسانية نحو الآخرين.

الفصل الثالث
«هيجل وشيلنج وهولدرلن في معهد توبنجن

عندما انتسب هيجل إلى معهد توبنجن الديني، لم يكن ذلك نتيجة لدافع دِيني أو رغبة منه في أن يكون في خدمة الكنيسة، لقد استفاد الكثير من الفلاسفة قبل هيجل من هذا المعهد التربوي، ولكنهم أبوا في النهاية أن يكونوا قساوسة. ويبدو أن هيجل قد اختار في هذا الشأن نفس الطريق الذي سلكه كل من كانت وفيشته. حيث نجدهما قد رفضا بعد ثقافتهما اللاهوتية أن يكونا لاهوتيين.

لقد اختار هيجل نفس الوظيفة التي كان يشغلها كل من كانت وهيربرت. ألا وهي وظيفة المدرس الخاص[1].

الخلاصة في الأمر هي أن الشاب هيجل قد دفعته رغبة عائلته[2]، في خريف (1788)، وربما أيضاً بسبب طموحه ليكون مثقفاً إلى متابعة هذا النوع من الدراسة. لقد كانت له رغبة جامحة لاقتناء معرفة تاريخية شاملة

(1) روزن كرانز: **هيجل فيلسوف ألمانيا القومي**. لايبتزج، ص (36) (باللغة الألمانية)

(2) كما ذكر هيجل نفسه في إحدى افتتاحياته: «عندما بلغت الثامنة عشرة، قُبلت في الدراسة اللاهوتية بمعهد توبنجن. حيث بعد سنتين من الدراسة الفلسفية والرياضية حصلت على دبلوم في الفلسفة. وبعد ذلك قمت بدراسة العلوم اللاهوتية لمدة ثلاث سنوات تحت إشراف كل من الأساتذة: بريت وأهلاند وستور وفلات. وفي نهاية الثلاث سنوات اجتزت ـ امتحان اللاهوت أمام المجلس الكنائسي في مدينة شتوتجارت، حيث قبلت بذلك من بين المختارين في علم اللاهوت. . . وكان لي أن أختار وظيفة قسيس وفقاً لرغبة والديّ».

«هوفمايستر: **رسائل من وإلى هيجل**. المجلد الرابع ص (91) (الطبعة الألمانية).

عن الظواهر التي كانت تسيطر على روح العصر. كما كان يود المشاركة في تطوير الفكر العلمي المعاصر الذي ساهم فيه كل من سبينوزا وفولف وليسنج وسيملر وكانْت. إن هذا الطموح لا يمكن له أن يرى النور إلا بالاشتراك في معهد توبنجن (Tübingen) الديني.

لقد أقام هيجل في مدينة توبنجن من سنة (1788 حتى 1795 م). غير أن هذه الفترة لم تكن مريحة بالنسبة له بالرغم من كل الذكريات الطيبة التي احتفظ بها خلال صداقته لكل من هولدرلن وشيلنج. هذه الذكريات التي كثيراً ما كان يثيرها في رسائله في وقت متأخر من افتراقهم.

كتب هيجل في نهاية يناير سنة (1795 م) رسالة إلى شيلنج في هذا الشأن يقول فيها: «إن هولدرلن يكتب لي من وقت لآخر من مدينة يينا. ولقد أطلعته على موضوعك. إنه ينصت إلى فيشته (Fichte) ويتحدث عنه بكثير من الحماس... وإذا لم يتمكن من الكتابة إليك فأرجو ألّا يكون ذلك سبباً من جانبك في فتور صداقتكما، لأن هذه الصداقة لم تتقلص من جانبه. كما أن اهتماماته بالأفكار الودّية لم تتوقف عن النمو أرجو أن تتحقق مملكة الله، كما أرجو ألا تعدم أيدينا النشاط... فليبق كل من العقل والحرية شعارنا، ولتبق الكنيسة غير المرئية نقطة تجمعنا»[1]. كما كتب في رسالة بتاريخ 16 إبريل سنة 1795م يقول: «كم أتمنى أن نجتمع في يوم من الأيام من جديد، حتى نتمكن من تبادل العديد من أفكارنا، ونتعلم من بعضنا البعض كل ما يوحد آمالنا»[2].

لقد كانت الدراسة في معهد توبنجن تشمل ـ كما أشار لها هيجل نفسه ـ خمس سنوات. منها سنتان للدراسة الفلسفية، وثلاث سنوات للعلوم اللاهوتية. يتحصل الطالب في الفترة الأولى على شهادة الدكتوراه في الفلسفة. ثم دبلوم في الدراسة اللاهوتية بالنسبة للفترة الثانية، يؤهله

(1) رسائل من وإلى هيجل، الجزء الأول ص (23) (الترجمة الفرنسية).
(2) المصدر السابق. ص (30).

لشغل وظيفة قسيس. تلك الوظيفة التي رفضها هيجل وزملاؤه فيما بعد.

ناقش هيجل رسالة الدكتوراه في الفلسفة تحت إشراف ستور (Storr) في 27 سبتمبر سنة (1790 م) وحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من كلية الفلسفة في توبنجن وهو لم يتجاوز سن العشرين[1].

لقد كانت لمعهد توبنجن الديني شهرته التربوية في جميع أرجاء ألمانيا في ذلك الوقت حيث بدأ لأول مرة في عصر الإصلاح تحت إسم (Theologischen Stipendium) أي منحة الدراسات اللاهوتية، لكي يلعب دوراً بالغ الأهمية في مجال الفكر الألماني. حيث كان وفقاً لرأي أسبولان (Aspolin) أساساً لعديد من التيارات الفكرية التي اجتاحت ألمانيا في ذلك العصر. ومن أبرز مواده الدراسية كانت مؤلفات كل من هيرتزوك (Herzog) وكارل وأوجنز (Augens) هذا بجانب فلسفة عصر النور[2].

أما أشهر أساتذة المعهد في ذلك الوقت فقد كان ستور، أستاذ مدرسة توبنجن Tübingen القديمة. وهو أفضل من كان يمثل العقيدة اللوثرية في عصر الأنسيكلوبيديين[3] ـ. أما بالنسبة لمذهبه فهو لم ينطلق من اللاهوت الطبيعي لكي ينتهي إلى حقيقة الدين الموحي. وإنما كان يعاضد وجهة النظر القائلة بإمكانية تصديق الوصايا الجديدة، من الوجهة التاريخية وكذلك سلطة المسيح وأتباعه من الرسل[4]. ـ لقد كان من ـ البديهي ألا يتعدى البرنامج التعليمي لهذا المعهد الدراسات الدينية. غير أن تعاليمه كانت تتبع تطور علم اللاهوت البروتستانتي الألماني. هذا العلم الذي حاول التوفيق بين الكثير من التيارات الفلسفية المختلفة. حيث نجده يستخدم منذ بدايته ما يمكن أن ـ يُطلق عليه المذهب الأرسطي. ثم نجده أثناء القرن الثامن عشر يتبع تعاليم فولف (Wolff) وينتهي في نهاية نفس

---

(1) روزن كرانز: حياة هيجل. ص (35) (باللغة الألمانية).
(2) أسبولان: المرجع السابق الذكر. ص (18).
(3) المصدر السابق. ص (18).
(4) المرجع السابق. ص (19).

القرن بتعاليم كل من ستور وغيره من الأساتذة القطعيين (Dogmatiques) الذين تضامنوا في ذلك الوقت من أجل استخدام نتائج فلسفة كانت في اللاهوت اللوثري [1].

أما ستور (Storr) فمن المؤكد أنه لم يكن له أي تأثير على توجيه فكر هيجل في شبابه. لأن ما يتصف به هذا الفكر بصفة عامة من قطعية تجعله غير قابل للتوافق مع ما يبدو في أفق الفكر الفلسفي من أفكار. هذا بجانب حقيقة أخرى، وهي أن ـ المبادىء العقلانية وآداب الفكر القديم كانتا قد استولتا على تفكير هجيل الشاب في ذلك الوقت[2].

والحقيقة أن اطلاعات هيجل في تلك الفترة لم تكن معروفة بطريقة واضحة. وهذا ما ذكره روزن كرانز (Rozenkranz) مؤرخ هيجل عندما قال: إن ما لدينا عن تحصيل هيجل من المعرفة في تلك الفترة، ليس إلا النزر القليل. غير أنه كان كما يبدو شغوفاً بدراسة أرسطو وكانت. كما كان بكل تأكيد من الناحية الدينية واعظاً سيئاً[3].

إن الحدث الهام بالنسبة لهيجل في هذه المرحلة من حياته لم يكن سوى صداقته لكل من شيلنج (Schelling) وهولدرلن (Hölderlin). إن لهذه العلاقة في الحقيقة أثراً كبيراً على تطور أفكار هيجل الدينية والفلسفية. لقد التقى فيلسوفنا بزميله هولدرلن في سنة (1790 م) حيث تقاسما في تلك السنة الدراسية حجرة واحدة. كما أنهما حصلا على دبلوم الدراسات الدينية في عام (1791 م). أما بالنسبة لشيلنج فإنه لم يكن قد تجاوز في هذه الفترة مرحلة الدبلوم.

لقد اكتشف هيجل في زميله هولدرلن الذي كان يشاطره نفس العمر، الشغف بحضارة اليونان القديمة، والتعطش لحب الحرية. الأمرين الذين

---

(1) المرجع السابق. ص (19).
(2) المرجع السابق. ص (20).
(3) روزن كرانز: **هيجل فيلسوف ألمانيا القومي**. ص (36).

كرس لهما هيجل معظم وقته في مدينة شتوتجارت، كما أثرا في كل إنتاجه الفكري في تلك الفترة. ولا عجب في ذلك إذا ما علمنا أن هيجل نفسه كان يعرف معرفة جيدة مأساة سوفوكل (Sophocle)، كما كان يبحث عن جوهر حكمة اليونان في فلسفة أفلاطون[1]. إن هذا الميل المشترك قد جعل كلاً منهما تربطه بزميله صداقة وليدة. والشاهد على ذلك حكمة جوته التي سجلها هولدرلن في كتاب هيجل الشخصي للتوقيعات، (Stammbuch) «إن الرغبة والحب هما جناحا الإنجازات العظيمة»[2].

غير أن هذه الإقامة الطيبة ما لبثت أن انتهت بنهاية فترة الدراسة في توبنجن حيث غادرها هولدرلن إلى مدينة يينا (Iéna). وهناك كان في أشد الحماس للاستماع إلى محاضرات فيشته كما يبدو من رسالة هيجل إلى شيلنج التي يقول فيها: «أن هولدرلن يكتب لي من وقت لآخر من يينا... إنه يستمع إلى فيشته ويتحدث عنه بإعجاب كما لو كان بالنسبة له تنيناً يناضل من أجل الإنسانية، ومن المؤكد أن شرارة فكر هذا التنين لن تظل حبيسة جدران قاعة المحاضرات»[3]. هذا ويمكن القول أن هولدرلن قد بعث إلى هيجل بكثير من الإيضاحات عن فكرة الأنا المطلقة في فلسفة فيشته[4].

إبتداء من السنة الدراسية (91/1790)، شغل الرفاق الثلاثة هولدرلن وهيجل وشيلنج حجرة واحدة في معهد توبنجن الديني. ويبدو أن الحياة في هذا المعهد لم ترق لهم كثيراً. ويُحكى في هذا الصدد عن الإشراف الصارم الذي كان يخضع له الطلبة من قبل إدارة المعهد. هذا هولدرلن وهو ألمع رفاقه يكتب ساخراً من هذا المجال. «لقد كان من عادة والدي أن يفتخر بأن سنواته الدراسية كانت تمثل أمتع سني حياته، فلماذا حُكم عليَّ أن أقول

(1) كلافيري: شباب هولدرلن. باريس، ص (60).
(2) هوفمايستر: رسائل من وإلى هيجل. المجلد الرابع ص (48).
(3) رسالة إلى شيلنج في نهاية يناير (1795 م).
(4) رسالة من هولدرلن إلى هيجل بتاريخ 26 يناير 1795.

في يوم من الأيام أن سني دراستي قد سممت وجودي إلى الأبد»[1].

لقد كان في الحقيقة من الصعب على شباب قد تجاوزوا سن العشرين، العيش بين جدران المعهد طيلة يومهم، ولم يتمكنوا من الخروج للنزهة إلا من منتصف الظهر حتى الساعة الثالثة مساء. أما بالنسبة لفترة الصيف فلا يمكن لهم الخروج إلا شريطة عودتهم إلى المعهد قبل الساعة التاسعة. غير أن هذا الإشراف الصارم لم يمنع بعض الطلبة مثل هولدرلن من تحمل العقاب بسبب تغيبه عن الدروس من وقت لآخر[2].

لقد كان من بين قوانين المعهد التي كان الطلبة يضيقون ضرعاً بها، تلك الخاصة بمنع التدخين والشاي والقهوة، وخاصة المشروبات الكحولية. أما الزي الرسمي للمعهد فقد كان إجبارياً. وهو يتكون من معطف أسود وياقة بيضاء. وقد كان على الطلبة أن يبدأوا واجباتهم بقراءة من الوصايا القديمة والوصايا الحديثة. غير أن هذا الإشراف الصارم، وهذا الزي المميّز «لم يكن عائقاً أمام هؤلاء الشباب اللاهوتيين من أن يقضوا بعض اللحظات الممتعة في حانات توبنجن، يد بها الكأس وفي الأخرى يستريح الغليون»[3].

أما بالنسبة للثقافة فقد خضع طلبة المعهد لرقابة شديدة. «بل حتى الطلبة الذين تجاوزوا مرحلة الدبلوم مكلفون بعدم الخوض في كتابات مخالفي الشريعة. وخاصة كتابات ناكري الثالوث المقدس وألوهية المسيح (Les sociniens) وهي التي كان يمنع تسربها إلى المعهد. هذا بجانب أفكار الفلاسفة الماديين وناكري الوحي (Les Déistes) وهي الكتابات التي يُوصَى الطلبة بعدم الاطلاع عليها إلا من خلال دحضها وتفنيدها أثناء الدرس»[4]. وبالرغم من كل هذه الاحتياطات التي فرضتها إدارة المعهد فقد قيل عن

(1) كلافيري: المرجع المذكور سابقاً ص (48).
(2) المرجع السابق. ص (47).
(3) المرجع السابق. ص (46).
(4) المرجع السابق. ص (49).

وجود أكثر من ثلاثين طالباً في المعهد من المتأثرين بفكر ـ جان جاك روسو (Roussea) .[1]

لقد كان من بين أهداف قوانين المعهد في هذا الجو الرّهيب، هو السّيطرة على كل من الفكر والحياة على حد سواء. ومن هنا يمكن للمرء أن يتساءل عن الغاية أو المثال الذي كان يخفيه هؤلاء الرفاق الثلاثة. هذه الغاية هي التي كانت تختفي وراء المصطلحات الدينية التي كان ينشرها هيجل بين زملائه في تلك الفترة والتي من أمثلتها (مملكة الله والكنيسة غير المرئية).

ولعله من سابق القول أن هيجل كان متأثراً إلى حد بعيد في مرحلة الدراسة الثانوية بالفلسفة العقلانية وأفكار فلسفة عصر النور. وهذه الأفكار هي التي كانت السرّ في تكون أفكار هيجل الحديثة. كما أن من الجدير بالاعتبار القول: «إن هيجل كان جاهداً منذ دراسته الثانوية لبناء موسوعة من المعلومات. وقد وصل إلى مدينة توبنجن وبرفقته عدد هائل من هذه المعلومات المسجلة[2].

ومن المؤكد أن هيجل قد قرأ مؤلفات روسو وليسنج وهذا يبدو واضحاً من استشهاده بهذا الأخير في مقالته عن «أدباء اليونان والرومان»[3]. كما أنه كان شديد الصلة بالفلسفة الكانتية، وهي الفلسفة التي كانت تستهوي الشباب الألماني في ذلك العصر. ويقال أن هذه الفلسفة كانت من الأسباب التي أدت إلى صقل أفكار كل من هيجل وهولدرلن[4]ـ وقد كتب

---

(1) المرجع السابق. ص (49).

(2) المرجع السابق. ص (59).

(3) وثائق. ص (169). قارن ما ذكره أحد زملائه في معهد توبنجن في هذا الخصوص: «على أية حال فإن الميتافيزيقيا التي كانت أكثر ما كنّا نرتبط بها خلال الأربع سنوات، لم تكن بالنسبة لهيجل شيئاً جديراً بالاعتبار. لقد كان بطله هو جان جاك روسو في كتبه **اميل والعقد الاجتماعي والاعترافات**، وهي الكتابات التي كان هيجل منكباً على دراستها بصورة دائمة. . .» وثائق ص (43).

(4) روزن كرانز: **حياة هيجل**. ص (40).

روزن كرانز في هذا الصدد يقول: إن كلا من هيجل وهولدرلن قد اشتركا في القراءة والتعليق على كل من مؤلفات أفلاطون وكانت وجاكوبي ورسائل عن سبينوزا[1]ـ أما رفاقه في المعهد فقد ذكروا أن هيجل لم يكن مهتماً بعلم اللاهوت ولا بمواد الدراسة الخاصة بالميتافيزيقيا في المعهد بقدر ما كان يقضي جل وقته في دراسة كانت[2] لقد قرأ هيجل كتاب كانت (نقد العقل المحض) قراءة جادة، كما انهمك بعد انتهاء دراسته في قراءة فلسفة كانت من جديد. وهذا ما تشهد به رسالته إلى شيلنج. «لقد بدأت منذ فترة من الزمن في قراءة فلسفة كانت من جديد حتى أتمكن من استيعابها، وتطبيق أهم نتائجها على عديد من الأفكار التي لا زالت مألوفة لدينا، أو تطوير هذه الأفكار على ضوء هذه النتائج»[3].

لقد كان هولدرلن أول من لاحظ انجذاب زميله هيجل إلى الفلسفة الكانتية. حيث جذب انتباهه إلى هذا الأمر في رسالة بعث بها إليه سنة (1795 م) حيث يقول فيها «إنك ولا شك تعالج تصور العناية الإلَهية بطريقة متوازية تماماً مع فلسفة كانت» [4].

ومن الملاحظ أن دراستهما لأفلاطون وبعض المفكرين الآخرين أدت إلى نوع من الإيمان الصوفي لديهما. هذا الاعتقاد يتجلى في إيليزيز (Eleusis)، وهي القصيدة الشعرية التي نظمها هيجل وبعث بها إلى رفيقه هولدرلن[5]. هذا فضلاً عن أن كلاً منهما كان يتفق مع الآخر على أن «الرموز لا يمكن أن تعبر عن الواقع الأمثل، كما أن اللغة ليست سوى مرآة تعكس (طبيعة) النفس بطريقة مشوهة... أما ذات اللامتناهي فلا يكون في

---

(1) المرجع السابق.
(2) المرجع السابق. ص (28). قارن رودلف هايم: **هيجل في عصره**. برلين ص (33 ـ 34).
(3) رسالة من هيجل إلى شيلنج في نهاية يناير سنة (1795 م).
(4) المرجع السابق، ص (25).
(5) المرجع السابق. ص (40).

الإمكان (معرفتها) إلا بتجردنا من عادات الذهن والحواس»[1].

أما في مرحلة الدراسة في توبنجن وهي المرحلة التي يقول عنها هيرنج (Haering) إنها تعتبر أهم المراحل في تطور الفكر الهيجلي،[2] فإننا نجد هيجل قد تأثر تأثراً بالغاً بفكرتين أساسيتين، هما: البغض الذي كان يحمله هو ورفاقه للتحالف الاستبدادي القائم بين الدولة والكنيسة من أجل القضاء على أي نوع من الحرية السياسية، فضلاً عن قضائه على أي نوع من حرية الفكر. إن هذه الكراهية تتضح في كثير من العبارات التي يمكننا أن نجدها في سجل التوقيعات الخاص بهيجل والتي من أمثلتها: «لو كان هناك حكومة من الملائكة لحكمت بطريقة ديمقراطية»[3].

أما بالنسبة للفكرة الثانية التي شغلت بال هيجل في شبابه، فهي الحب العميق الذي كان يحمله لمجتمع قدماء اليونان، وما يتمتع به هذا المجتمع من طريقة ديموقراطية لحكم نفسه. هذا بجانب إعجابه بديانتهم وحكمتهم.

ولو فصّلنا الحديث بالنسبة للنقطة الأولى (أي تعطشه للحرية) لوجدنا سجل توقيعاته يشهد بأن هيجل كان يعيش هذه الفترة من حياته في وسط ثوري. ولوجدنا الكثير من العبارات التي تثير ذكرياته مع رفاقه، وتحمل طابع الاحتقار للنظام السائد في ذلك الوقت وحليفته الكنيسة. ولعل من المواقف المشهورة في حياة هيجل في هذه الفترة هي تحمسه للثورة الفرنسية التي اندلعت في تلك الأيام في باريس. ففي سجل توقيعات هيجل نجد في هذا الشأن العبارات الآتية: «عاشت الحرية»، «عاش جان جاك»، «الوطن والحرية»، «الفناء لسياسة القمع التي تدعي سلطة مطلقة على القلوب»[4].

---

(1) جاك كافالي المرجع المذكور سابقاً. ص (61).
(2) هيرنج: المرجع المذكور سابقاً. ص (36).
(3) هوفمايستر: **رسائل من وإلى هيجل، المجلد الرابع**. ص (44).
(4) المرجع السابق. قارن روزن كرانز: **حياة هيجل**. ص (28) وأسبولان: المرجع السابق الذكر. ص (22).

لقد استقبل الرفاق الثلاثة خبر اندلاع الثورة الفرنسية بحماس منقطع النظير. هذا بجانب أن أفكار هذه الثورة قد قوبلت بكثير من الفرح من قبل المثقفين الصحفيين والشعراء الألمان، بل حتى من قبل المحافظين. فهذا شوبار (Shubar) الشاعر الألماني المتلهف للحرية يهاجم استبداد الدويلات الأوروبية، ويتغنى بقصائد المدح للثورة الفرنسية.

أما في مجال المعهد فقد كانت أخبار الثورة تصل وتستشري بين الطلاب متحدية الحصار الذي فرضته الإدارة. وأما بالنسبة لهيجل ورفاقه فإن هذه الثورة تبشر بفجر حياة جديدة في الوقت الذي كان فيه الجميع يعانون بفارغ الصبر من النظم الأرستقراطية التي كانت تتحكم في كل الدويلات الأوروبية[1].

ويُحكى في هذا المجال: أن هيجل كان عضواً في ناد سياسي سري كان قد أسسه الطلبة الثوريون لمناقشة أهم الأحداث السياسية. «كما يقال عنه أيضاً أنه كان خطيباً متحمساً للحرية والمساواة»[2]. ويحكى أيضاً عن شجرة الحرية التي خرج كل من هيجل وشيلنج برفقة بعض الأصدقاء في أحد أيام الأحد لغرسها في إحدى ضواحي مدينة توبنجن[3].

لقد استمر حماس هيجل للثورة الفرنسية حتى نهاية حياته. فهو هيجل نفسه الذي أعلن فيما بعد أنها تعتبر أهم حدث تاريخي جاء بعد ظهور المسيحية. هذا الحماس كان فيما بعد مصدراً خفياً لعدد كبير من أفكاره الفلسفية.

أما بخصوص الموضوع الآخر الذي استهوى الشاب، فهو كما ذكرنا آنفاً إعجابه الشديد بمجتمع قدماء اليونان وخاصة ديانتهم وفنونهم الجميلة. ولهذا يمكن القول بدون تردد: أن ديانة قدماء اليونان كانت مصدراً مباشراً

(1) أسبولان: المرجع السابق الذكر. ص (21).
(2) روزن كرانز: حياة هيجل. ص (29).
(3) المرجع السابق.

في إلهام هيجل بالنسبة لمؤلفات الشباب، وخاصة الكتابات اللاهوتية منها. ويعتبر هيجل أن اندثار ديانة اليونان خسارة فادحة لتاريخ الإنسانية. ويتساءل هيجل فيما بعد قائلاً:

«لماذا وكيف اختفت هذه الديانة، ديانة الجمال، في الوقت الذي أحرزت فيه كل من اليهودية والمسيحية نصراً سريعاً؟»[1] - إن إعجاب هيجل بمجتمع اليونان دفعه للاعتقاد بأنه لا غربة لغريب يعيش بين اليونان. «إننا بين اليونان نشعر كما لو كنا في بلادنا»[2].

ويبدو أن إعجاب هيجل بديانة اليونان، يرجع بالدرجة الأولى إلى أن هذه العقيدة تمنح قدراً كبيراً من الحرية لأتباعها. كما أنها لا تتدخل في حياة المواطن كما هو الحال بالنسبة للعقيدة المسيحية. فآلهة الإغريق في نظر هيجل كانت آلهة بسيطة وشعبية، وهذا الأمر يُعتبر المصدر الأصلي في جعل الإغريق «يملأون عالمهم الديني بمحتوى عميق من الحذق. كما زينوه بكثير من الأفكار السعيدة، فكان هذا الأمر مصدراً لإبداعهم المستمر. وموضوعاً لذات تبلغ ذروة الفكر. وهم بهذا الشكل قد أنتجوا بأساطيرهم كنزاً عظيماً لا يفنى للإحساس والنفس والروح»[3] - لقد نجح الإغريق في رأي هيجل في قيادة أنفسهم بأنفسهم وفي النظر إلى الأمور بعين الواقع. وهذا من الأسباب الرئيسية التي جعلت اليونان «تقدم لنا مشهداً مشرقاً للشباب الغض لحياة الفكر»[4].

---

(1) جاك دوندت: المرجع المذكور سابقاً. ص (27).

(2) **فلسفة التاريخ**. الترجمة الفرنسية. ص (171). يستأنف هيجل قائلاً: «إن اليونان تقدم لنا المشهد المشرق للشباب الغض لحياة الفكر. وهنا للمرة الأولى أصبح الفكر راضخاً لتوضيح نفسه كمادة لإرادته ولمعرفته. ولكن بالشكل الذي تكون فيه أيضاً كل من الدولة والعائلة والحق والدين غايات للفردية، وبالشكل الذي لا تكون فيه هذه الأخيرة فردية إلا بمقتضى غاياتها».

(3) المرجع السابق. ص (226).

(4) المرجع السابق. ص (171).

ولعل المرء يتساءل عن السبب الكامن وراء هذا الوله الشديد من قبل هيجل بمجتمع الإغريق، وعن هذا الهروب إلى الماضي؟ لقد كان في اعتقاد هيجل أن القوة التي كانت تدير عصره. كانت تتمثل في قطبين لا ثالث لهما. وهما الدين والدولة (العقيدة المسيحية والنظام السياسي السائد). وهاتان القوتان لم يكن في مقدورهما توفير أكثر الاحتياجات الضرورية للفرد الاجتماعي. هذه الاحتياجات التي على رأسها حرية الفكر وحرية العقيدة. أما إذا عدنا إلى ديانة اليونان فإننا نجدها في اعتقاد هيجل على طرفي نقيض من مسيحية عصره. فقد كانت (ديانة اليونان) عقيدة بسيطة، بعيدة عن التصورات (الماوراء طبيعية) ولهذا السبب لم يعرف المواطن اليوناني في حياته القلق. وهو نفس السبب الذي جعل الإغريق مصدراً لأعظم حضارة في التاريخ.

ولكن قد يلتمس العذر لهيجل الشاب في التجائه إلى الماضي السّحيق، وخاصة إذا ما علمنا أن العقل الإنساني بالنسبة له واحد عبر التاريخ. فكأن هيجل بهذا الشكل قد أراد أن يبني صرح الحاضر مستخدماً في ذلك الوسائل التي أقيمت بها إحدى كبرى ـ الحضارات في الماضي. ومع هذا فإن هذه الجوانب البراقة في حضارة قدماء اليونان قد جعلت هيجل يغفل بعض الجوانب الأخرى في هذه الحضارة. هذه الجوانب التي يمكن اعتبارها من أصعب الفجائع على النفس في تاريخ الإنسانية. ولعل للمرء الحق في التساؤل عن السبب الذي جعل الفيلسوف الشاب لا يشير لا من قريب ولا من بعيد إلى فقدان العدالة في قضية سقراط. ولماذا حكم هذا المجتمع الديمقراطي بالموت على هذا الرجل الحكيم؟

أما بالنسبة لإنتاج هيجل الفكري في فترة دراسته في توبنجن، فإننا إذا أغضضنا الطرف عن مقالته «**دين الشعب**» (Volksreligion) التي كتبها في نهاية هذه الفترة، فإننا لا نجد سوى بعض التلخيصات لاطلاعاته. وربما كان من الحق القول: إن هيجل في هذه الفترة تعمد عدم التدخل في هذه

المقالات الملخصة بآرائه الشخصية حتى يتمكن فيما بعد من معرفة الأشياء بطريقة موضوعية. وقبل إقحام نفسه في تحليلات قد لا يكون في مستواها[1].

ومع هذا فإن أبرز ما يثير الانتباه من مقالاته الصغيرة في هذه الفترة نفسها تلك ـ المحاولة التي يمكن أن نعتبرها موضوعاً للإنشاء كُلف هيجل بكتابته، والتي كانت تحت عنوان **«عن الكتاب اليونان والرومان»**. ففي هذه المحاولة يسترعي انتباهنا إصراره على أن طبيعة الفكر الإنساني باقية عبر العصور في مستوى واحدٍ لم يتغير، وبدون أن يطرأ عليها أي تحسن جوهري. ويستثني هيجل هنا بعض التعديلات البسيطة التي طرأت على الفكر الإنساني بسبب بعض الظروف الطارئة. ويضيف هيجل قائلاً: إذا ما أخذنا فلسفة هذا العصر (عصر هيجل) مثالاً لنا، فإننا لا نجد سوى بعض التحليلات وبعض التقدم المحدود فيما يختص بالأفكار المجردة وفيما يختص بالمبادىء الأساسية للكتابات القديمة[2]. ويضيف هيجل في هذا الصدد قائلاً: إن في إمكان المرء أن يلاحظ استقرار الثقافة والعادات والقيم اليومية للشعب اليهودي كمثال لاستمرار هذه الثقافة بحالتها البدائية. ومن هذا يستنتج الفيلسوف الشاب «أن الفكر الإنساني ظل على حالته البدائية في كل العصور»[3].

هذه الملاحظة الأخيرة تمثل في الواقع نقطة انطلاق الفكر الهيجلي، وخاصة فيما يتعلق بفكرته عن الأديان الوضعية. فمن المؤكد أن الطابع الثابت الذي لاحظه هيجل في الفكر الإنساني لا يمكن أن يكون إلا نتيجة لهيمنة العقيدة اليهودية على الفكر المسيحي ولهذا السبب يسترعي انتباهنا

---

(1) جاك كلافيري: المرجع المذكور سابقاً. ص (59).

(2) **وثائق**: ص (171 ـ 172). قارن هيرنج في الكتاب المذكور سابقاً. ص (59). يقول هيرنج: إن هذه الفكرة ظهرت فيما بعد في فلسفة هيجل وبقيت بالرغم من كل التحسينات والتطور الذي طرأ على هذه الفلسفة.

(3) المرجع السابق. ص (171).

انشغاله بهذا الموضوع منذ مقالته عن «ديانة اليونان والرومان». وحقيقة أن لهذا الاهتمام جوانب خفيّة يمكن للمرء أن يلاحظها في محاولاته القادمة التي قوامها أن الفيلسوف الشاب يعتبر الديانة اليهودية المسؤول الأول عما يسميه بتحريف مبدأ السيد المسيح.

مهما كان الأمر، ففي إمكاننا الاتفاق مع الشاب هيجل فيما يتعلق ببقاء بعض المعتقدات على حالتها الأولى عبر التاريخ، وخاصاً فيما يختص بتاريخ الأديان. غير أن هذا الأمر لا ينفي ثورة الفكر الإنساني في كثير من المجالات الأخرى.

أما إذا عدنا إلى محاولته الفلسفية عن «مؤلفي اليونان والرومان» والتي سبق لنا ذكرها، فإننا نجد الفيلسوف الشاب يُحاول قدر جهده إثبات إلى أي حد كان الكتاب اليونان أفضل من زملائهم الرومان المعاصرين لهم، والذين لم يكونوا في الحقيقة أكثر من مكررين لأفكار غيرهم. ويستهوى هيجل في هذا البحث روعة اللغة اليونانية. ويقارنها بالعدد الهائل من المصطلحات في لغة عصره، التي على حد قوله: يخلو معظمها من المعنى. أما بالنسبة للفروق في الإحساس بالجمال والفنون الجميلة عند قدماء الإغريق فإن هيجل يقول: «إن المفكرين القدماء قد ضمنوا لأمتهم في عصور الثقافة المزدهرة أكبر قدر من التكون الذوقي. إن الذوق بصفة عامة هو الإحساس بالجمال، كما يعتبر بصورة مبدئية مكسباً كافياً تنطلق منه قابلية النفس للاكتساب ولتطور ذاتها وتقويمها. إن أبرز تعبير للإحساس بالواقع هو ذلك الذي يمس دائماً القلب ويبعث فيه إحساساً بالمشاركة التي غالباً ما تكون محضورة في ظل الظروف التي نعيشها. فبهذه المشاركة يمكننا أن نصل إلى أفضل مثل للجمال. ونعني به مثال تلك الأمة التي يحمل كل ما فيها طابع الحق. حيث كان لِمَلَكَاتِ الجمال فيها كل الوقت لكي تطور نفسها.

وحيث يقدم الحكماء والأبطال الأضاحي اعترافاً منهم بفضل

الآلهة. . . أما بالنسبة للفن فلا أمة تضاهيها أو حتى تكون في مستواها»[1].

قدم هيجل رسالته في الماجستير بتاريخ 27/سبتمبر سنة 1790 م، تحت إشراف الأستاذ ستور. وذلك بعد أن سجل في شهر أغسطس موضوعها المتضمن رأيه النهائي فيما يتعلق بالتصور الدّيني والإلهي الخاص بالكنيسة.

إن المذكرة التي قدمها هيجل في هذا الشأن لم تكن عبثاً وبغير معنى. وخاصة إذا ما علمنا أن جوهر الموضوع ينصب على القضية الآتية: «كيف يمكن تحديد واجبات إنسان لا يؤمن بخلود النفس ولا حتى بوجود الله؟»[2]. إن هذه المذكرة كما يبدو من موضوعها الذي يمثل هجوماً على اللاهوت المسيحي، قُدمت في أجزاء متعددة. غير أنها للأسف فُقدت ولم يبق لنا منها اليوم سوى العناوين[3].

من هذا الموضوع، ومن الخبرة التي اكتسبها هيجل في مدينة توبنجن، نستطيع أن نستنبط نتيجتين: أولاهما أنه هجر فكرة الإلّه الخاص (Le Dieu Personnel)، ثانيهما تكريسه لكل الجهد من أجل دحض المنهج الدّيني الذي تطبقه العقيدة الوضعية (La Foi Positive). وبخصوص المنهج المطبق في معهد توبنجن، كتب هيجل فيما بعد إلى شيلنج يقول: «طالما أن إنساناً مثل راينهولد أو فيشته لم يشغل مقعداً في هذا المعهد، سوف لن

---

(1) المرجع السابق. ص (169 ـ 171). قارن في هذا الخصوص جاك تامينو: **الحنين إلى اليونان في فجر المثالية الألمانية**. لاهاي، ص (3 ـ 4). ويقول تيسيدر في مقالته: **هيجل في شتوتجارت**، التي نشرها في مجلة الفلسفة، سنة (1960) ص (215): إن الحنين إلى اليونان كان يطبع بطابعه كل العصر. حيث نجد العديد من الكتب التي كانت تعالج قضية الذوق، وهي مؤلفات لا بد أن هيجل قد قرأها من قبل.

(2) المرجع السابق. ص (436).

(3) للحصول على المزيد من التفاصيل في هذا الموضوع وعن الرسالة التي قدمها هيجل سنة (1793)، راجع روزن كرانز: **حياة هيجل** من ص (35 ـ 39).

يكون هناك شيء جاد. إن ـ المنهج الدّيني القديم لم يدم في أي مكان أكثر من دوامه هنا. وإذا لم يكن لذلك أي أثر على بعض الأدمغة الجيدة التنسيق، فإنه بذلك يسيطر على العدد الأكبر من الأدمغة الآلية...[1].

لقد تخلى هيجل ـ شأنه في ذلك شأن رفاقه ـ عن الوظيفة التي أُدخل من أجلها المعهد، وهي وظيفة قسيس. كما تخلى أيضاً عن شغل وظيفة معيد في نفس المعهد الذي تخرج فيه. فبالنسبة لهذا الأمر الأخير، يبدو أن هيجل قد بعث برسالة إلى زميله هولدرلن ـ والتي يبدو أنها مفقودة ـ يطلب منه فيها الرأي بخصوص هذه الوظيفة. وكان رد هولدرلن عليها على النحو الآتي: «عزيزي هيجل... حتى إذا بلغ بنا الأمر في المستقبل أن نعمل في فلق الأخشاب أو بيع (بوية) الأحذية أو المراهم، فإنه يحق لنا أن نتساءل ما إذا كان من الأفضل شغل وظيفة أستاذ في معهد توبنجن»[2].

إن هاتين النتيجتين السابقتي الذكر قد سيطرتا على تفكير هيجل طيلة حياته. ولكنه لم يقف عند هذا الحد، بل دفعته استنباطاته لمجهود نقدي ضد العقيدة المسيحية، أدى به إلى بحث أنطولوجي من أجل بناء تصور جديد للألوهية. وهكذا بهذا المشروع الجديد ندخل مع هيجل في عالم جديد من الفكر.

بهذا الشكل، ومع نهاية إقامته في مدينة توبنجن كان هيجل قد سبق له تصور المثال الذي يرنو إليه. وفي هذا المشروع يبدو أن العقيدة المسيحية تمثل عقبة لا بد له من تجاوزها. غير أن الظروف السياسية والدينية القاسية التي كانت تسود ألمانيا في تلك الحقبة من الزمن، قد دفعت بهيجل الشاب إلى اختيار التاريخ ومنهج النقد الذاتي كأسلحة فعالة لتدمير العقيدة المسيحية.

---

(1) رسالة إلى شيلنج، في ليلة عيد الميلاد (سنة 1794 م).
(2) رسالة من هولدرلن إلى هيجل، بتاريخ 24 أكتوبر سنة (1796 م).

مراجع الباب الأول

1 - KOYRE **Alexandre** Etudes D'Histoire de la Pensée. Paris, Gallimard 1971.

2 - RIVAULT **A.** Histoire de la philosophie. éd.p.u.f. tome 5.

3 - HAZARD **paul** La pensée européenne au 18e siècle. Paris, fayard. tome 1.

4 - GUSDORF. G La nature, 1 homme, au siècle des lumières. éd. payot. 1972

5 - BOSSUET **jacques** discours sur l'histoire universelle, Paris, garnier flammarion.

6 - HAZARD.**p** la crise de la consience européenne. paris, boivin.

7 - LESSING **G.E** Samliche Schrifen, hrsg von Karl Lachmann-Muncher. Stuttgart-Leipzig 1886-1924. tome 14é.

8 - SPENLE **j.e** La pensée allemande de Luther à Niesche. éd. Armand Colin, 1967.

9 - HEGEL **G.W** Dokumente zu Hegels Entwiklung, éd. J.Hoffmeister. Stuttgart. Frommannes Verlag 1936.

10 - HAERING **theodor** Hegel sein Wollen und seine Werke. Tome 1. Leipzig 1963.

11 - D HONDT **j** Hegel.P.U.F. 1967.

12 - DILTHEY **W.** Die Jugendgeschicte Hegels. Leipzig 1921.

13 - ASPELIN-**Gunnar** Hegels Tubinger Fragment. Lunds Universtets Arsskrift, nf 28.71933.

14 - ROSENKRANZ Hegel Als Deutsher Nationalphilosoph. Leipzig, 1870.

15 - ROSENKRANZ Hegel Leben

16 - HEGEL **G.W** Correspondance. traduction J, Carrère, Paris, Gallimard 1962.

17 - HAYM R.Hegel und sein Zeit. Berlin 1927

18 - Hegel G.W La philosophie de 1 Histoire. Trad. par J. Gibelin. éd J; Vrin 1970

19 - TRAMINIAUX **j** La nostalgie De la Grèce à 1 Aube de L' Idealisme Allemand. La Haye 1967.

20 - TEYSSEDRE B. Hegel à Stuttgart. Revue philosophique, 1960.

الباب الثاني

التفكير الديني والحرية الإنسانية
في
كتابات الشباب

الفصل الأول
التعارض بين الهيلينية والمسيحية في مثال هيجل

لقد كان من الضروري في عصر يتحكم فيه الاستبداد السياسي والديني ـ لكل من هيجل وهولدرلن وشيلنج أن يضعوا بكل سريّة خطتهم لمناهضة هذه الظروف. وقد كان مبدأهـم في ذلك هو تحرير الإنسان من قبضـة الكنيسـة وتسلطهـا. ولـمـا كـان هـذا الهـدف لا يمكـن تحقيقـه إلا باستخدام منهج فلسفي فعّال، فقد كان لا بد لهيجل من اللجوء إلى التحليل الفلسفي والتاريخي لقضية الديانة المسيحية، باعتبار هذه الطريقة هي وحدها التي يمكن بها هدم «الأكواخ التي يحلو لرجال اللاهوت سُكناها، والتي من أجلها سيسبحون بحمد الله»[1]

غير أن المعضلة التي كانت تواجه هيجل في هذا الصدد، هي التحالف المقام بين الدين والسياسة اللذين كانا حليفين ضد حرية الإنسان. ولهذا السبب وحده، كرس هيجل الشاب كل جهده من أجل دحض التفسير التاريخي للعقيدة المسيحية، باعتبار هذا التفسير على حد قول هيجل: إنه دمر نهائياً ملكة الفهم والعقل الإنساني.

إذاً فالضربة الأولى لا بد أن توجه إلى الكنيسة، باعتبارها تطارد حرية الإنسان باستخدامها دولة بوليسية من أجل إرهاب الفكر الإنساني، إن الدولة وللأسف قد سمحت لنفسها أن تكون أداة إرهاب في يد سلطة الكنيسة. وبهذا الخصوص كتب هيجل رسالة إلى شيلنج يقول فيها: «إن الدين والسياسة قد اتفقا على الخداع، فالأول يلقن الناس ما يريده

(1) رسالة من شيلنج إلى هيجل بتاريخ (ليلة يوم الملوك) سنة (1795 م).

الاستبداد: ألا وهو احتقار النوع البشري، وعجزه عن تحقيق أي خير كان أو أن يكون بذاته شيئاً ذا قيمة»[1].

إذا ما نظرنا إلى السلطة السياسية في ذلك العصر ، فإننا نجدها تحمل احتقاراً للمواطنين لا حدود له. والجدير بالذكر أن هيجل قد حاول متابعة نقده على الصعيدين، أي الصعيد السياسي والصعيد الديني. فقد كتب مقالة نقدية ضد السلطة السياسية ولكنه تراجع عن نشرها خوفاً من نقمة الدولة، وبنصيحة زملائه الذين توسلوا إليه من أجل التخلي عن هذا المشروع[2].

وعلى أية حال فإن هذا الحذر من قبل هيجل لم يمنعه من إخفاء كراهية لا نهاية لها ضد الفكر الذي تتبناه الدولة ومهاجمته كلما سنحت الفرصة لذلك. إن هذا الفكر بالنسبة لهيجل: «يقوم على النفاق والخوف (اللذين هما من نتائج الاستبداد) وبالتالي فهو لا يثمر بدوره سوى النفاق»[3]. فالدولة لم تسمح لنفسها بأن تكون سلاحاً في أيدي رجال اللاهوت الأرثوذكس فحسب، بل إنها سعت أكثر من ذلك «للتغلغل في الأعماق المقدسة للأخلاق وآدابها»[4].

---

(1) رسالة من هيجل إلى شيلنج بتاريخ 16 إبريل سنة (1795 م).

(2) هذا النقد كان عبارة عن مقالة كتبها هيجل تحت عنوان: «لا بد لأعضاء البرلمان من أن يُنتخبوا من قبل المواطنين». وموضوع المقالة واضح من عنوانه، لقد كان أول نقد حرره هيجل الشاب مؤرخاً في شهر أغسطس سنة 1798 م ضد الدستور الألماني، وبالذات ضد الطريقة التي كان النواب يُختارون بها. راجع مؤلفات هيجل في عشرين جزءاً (باللغة الألمانية) الجزء الأول ص 268. ثم قارن بول أسفيلد: التفكير الديني للشاب هيجل، باريس ص 118 ـ 119. يقول أسفيلد: «إن المرء الذي لا يعرف إلا الشذرات اللاهوتية التي نشرها نوهل ستكون لديه فكرة غير تامة عن نشاط هيجل في فرانكفورت. لأنه سيكون جاهلاً بأن السنتين 98/1797 كانتا مكرستين من قبل هيجل بصورة رئيسية في المجال السياسي».

(3) رسالة من هيجل إلى شيلنج بتاريخ 30 أغسطس سنة 1795 م.

(4) الرسالة السابقة.

ولهذا السبب فإنه في اعتقاد هيجل، لا بد من الثورة ضد التفكير الأرثوذكسي الذي كان دائماً عقبة أمام تطور الفكر. لقد كان هيجل يعلم أن رجال اللاهوت المعتقدين في تجسد الله في شخص المسيح (Incarnation) والمنادين بفكرة الخلاص (La Rédemption) وهم أنفسهم الذين شرحوا الكتاب المقدس على حسب أهوائهم، قد عانوا الويل من مفكري عصر النور (Aufklärung). أما بالنسبة له، «فسيكون من الممتع للنفس إثارة الاضطراب كلما أمكن ذلك في أعمالهم الشبيهة بأعمال النمل، والذين يبحثون عن جمع أساليب النقد من أجل توطيد معبدهم القوطي. لا بد من تكريس الصعوبات أمامهم، ومطاردتهم بجلد السياط في كل مكان يلجأون إليه، حتى لا يبقى أمامهم سوى الاعتراف بعرائهم الفكري في ذلك اليوم العظيم»[1].

إن ما يمكن لنا استنتاجه من النص السابق، هو أن هيجل محتج ضد طغاة عصره الذين يحبون الثقافة لأنفسهم ويمنعونها عن الشعب (Obscurantisme). وهؤلاء هم أتباع الكنيسة التي شيدت إمبراطورية باسم الله، وجعلت منها أداة لقهر إرادة المواطنين. إن الكنيسة تفرض منهجاً يناقض المنطق السليم «يحضنه قسيس مجرد من القلب ويعيده علينا أتباعه المجردون من المعرفة مثله حتى نصاب بالغثيان»[2]ـ فإذا قدر لعقيدتنا ألا تكون قادرة على خلق المواطن الحر، فهذا يرجع إلى أنها لم تستق جذورها من عاداتنا وتقاليدنا، وإنما اقتبستها من لاأخلاقية العقيدة اليهودية. هذه

(1) رسالة من هيجل إلى شيلنج بتاريخ نهاية يناير سنة 1795 م.
(2) مؤلفات. الجزء الأول، ص 91. أما بالنسبة لهذه الحركة النقدية من قبل هيجل ضد الكنيسة فيمكن للقارىء مراجعة رسالته إلى نانيت أندل المؤرخة في 3 يوليو سنة 1797 م. «منذ أن توقفت عن دعوتي إلى التقوى فإن كل شيء أصبح على ما يرام. حيث لا أفعل أكثر من مروري أمام الكنائس. ولكن وفقاً لما جاء في رسالتك فإن ترددك على كنيسة نيمنجن سوف لن يكون فيه فقط أي سلوى، بل إنه يعتبر بالنسبة لك مصدراً للأسى. كما أنه يُتيح لك الفرصة للأسف لتناول ذلك الغداء البائس الذي يقدم إلى المؤمنين من ذوي الرِجْلين».

العقيدة التي تُقدم لنا إلٰهاً متعصباً يدعو عباده (اليهود) لاحتقار بقية الشعوب، الأمر الذي لا يرتضيه أي إنسان[1].

هذا الحكم الذي حمله هيجل على المبادىء المسيحية، والذي لم يؤت ثماره في الحقيقة إلا بظهور ديفد شتراوس (D.Strauss)[2]، دفعه كما أسلفنا الذكر إلى تحليل مفهوم الدين وذلك من أجل استبداله بمفهوم جديد أسهل إدراكاً ـ كما يقول هيجل ـ وأكثر قدرة على تزويد المؤمنين بغذاء روحي كاف.

قبل أن يغادر هيجل مدينة توبنجن (Tübingen) كان قد أقام لنفسه مثالاً للحرية، وتصوراً لما يجب أن يكون عليه الدين الحي. لقد حاول في هذه الفترة تحليل القصور الديني. ويمكن للمرء ملاحظة أن المعضلة بالنسبة له في هذا الشأن لم تكن ميتافيزيقية فقط، وإنما كانت قضية عملية أيضاً. والأمر كان ـ بالتحديد ـ كيف يمكن للدين أن يكون عقيدة شعبية؟ إن ثقافته التقليدية والتاريخية واللاهوتية التي طورها في مدينة توبنجن تؤكد له أن فكرة العقيدة المسيحية كما تقدمها الكنيسة لا تعدو أن تكون ديانة تخلو من الحياة. وبالنتيجة فهي غير قادرة على أن تكون ديناً شعبياً. إن الصراع بين الكنائس المسيحية الذي كان يسود ذلك العصر، قد خرق حياة الشعوب الغربية، بل حتى الوصال الذي كان يربط أهل المدينة الواحدة، وربما حتى ذلك الذي يربط أعضاء العائلة الواحدة. إن هذا الصراع الدموي قد أوحى لهيجل بفكرة معالجة الدين على أنه ظاهرة رئيسية في المجتمع

---

(1) مؤلفات. الجزء الأول، ص (45).

(2) بالنسبة لهذه الحركة النقدية التي قادها شتراوس ضد الأناجيل، راجع ما كتبه سبايشر (Speicher)، في المرجع السالف الذكر ص (38): «بالنسبة له فهي تعتبر أساطير وخرافات. أما وثائق تاريخية فهي لا يمكن أن تكون». ثم قارن أيضاً ص (40). إن شتراوس في هذا المعنى لم يكن في عصره مختلفاً عما كان عليه هيجل. وإذا كان هيجل قد تخلى عن طبع مؤلفات الشباب، فذلك لأنه توقع ما حدث لشتراوس فيما بعد. وفي نفس الظروف تخلى نيتشه عن نشر بعض انتقاداته.

وفي تاريخ الشعوب بصفة عامة. هذا بجانب أن الدين يستحق أن يكون موضوعاً أساسياً للبحث.

وفي بحث عن المصدر والحدود الجوهرية التي يجب على الدين ألاّ يتعداها، كرس هيجل كل جهوده من أجل تشييد المبادىء التي بدونها لا يمكن لأي دين أن يكون شعبياً وحيوياً.

يقول هيجل: «أن الدين يمثل أحد الأمور الأساسية في حياتنا»[1]. لقد تعلمنا منذ نعومة أظفارنا كيف نؤدي شعائر الصلاة، وذلك من أجل التقرب من الله حتى يسمو بعقولنا وتحفظ لنا حياتنا»[2] حتى إذا ما بلغنا سن النضج وجدنا أن الدين يشغل مكاناً عظيماً في حياتنا حيث نجده يدير حياتنا الخاصة بالذات، وذلك بتطهير الزواج واحتفالات الولادة وطقوس الوفاة[3].

إن هذا التدخل المباشر في حياتنا من قبل عقيدة غريبة عنا يمثل في اعتقاد هيجل حدثاً مُفجعاً لأن المهم في اعتقاده ليس الأمور الظاهرية وإنما بالأحرى ما يمكن أن نفهمه من طبيعة الكون وما هو خفي من الأمور وخاصة «فيما يختص بالعلاقة بين العالم وماهيته. إن هذه العلاقة تدور حولها كل أحاسيس البشر»[4]. لهذا السبب لا بد من فهم الطبيعة الإنسانية والانفعال وفقاً لهذا الفهم. غير أن هناك أمراً جديراً بالاعتبار هو «ما يحيط بحياة البشر من تغير مستمر»[5].

هذه الديمومة في تغير حياتنا، وكذلك حاجتنا لفهم التغير، تدعونا إلى اللجوء لحكمة العقل لأنه وحده القادر على إنارة السبيل لنا في هذه

(1) مؤلفات. الجزء الأول ص (9).
(2) المرجع السابق. ص (9).
(3) المرجع السابق.
(4) المرجع السابق. ص (10).
(5) المرجع السابق ونفس الموضع.

الحياة المبهمة. كما أنه وحده القادر على أن يشرح لنا أسرار الطبيعة، ويكشف لنا عن كنوزها.

إن ما يمكن ملاحظته في هذا البحث هو أن هيجل كان يهدف من ورائه إلى تحرير العقل وحرية الفكر من السلطة الدينية، وفي نفس الوقت تفادي محكمة التفتيش (La Censure) فإذا ما تتبعنا هيجل في تحليلاته اللاحقة، وجدناه يجعل من الدين موضوعاً يختص بالقلب. كما أن الدين يُصبح مرادفاً للمحبة (amour)، وبهذا الشكل نجده يجعل من تطور العلم ميداناً خاصاً بالعقل وحده. إذاً بهذا الشكل لا يعتبر هيجل الدين علماً بالمعنى المحصور لهذه الكلمة، ولا يمكن لنا أن نشرحه بواسطة العلم. ويفهم من هذا، أن على العقيدة الدينية لكي تحتفظ باستمراريتها أن تحدد ميدانها وتبتعد عن التطور الجدلي لحركة الفكر. لقد كتب هيجل يقول في هذا الخصوص: إن الدين شأن من الشؤون الخاصة بالفرد، «كما أن فكرة الدين تؤكد لنا أنه ليس علماً إلٰهياً... وإنما هو موضوع من المواضيع الخاصة بالقلب، لأنه يؤثر على أحاسيسنا وما تتخذه إرادتنا من قرارات[1].

---

(1) المرجع السابق ص (11). لعله أصبح من المؤكد أن الشاب هيجل قد تأثر بالفعل في هذا المجال بجان جاك روسو. وخاصة كتابيه **إميل والعقد الاجتماعي** ووفقاً لما يقوله G.Pons بونس في كتابه السابق الذكر ص (211)، فإن روسو كان يعتقد أن «الدين الحقيقي هو ذلك الدين المنقوش في قلب الإنسان». قارن روسو: **إميل** باريس، طبعة جارنييه كلاسيك ص (361) «بمجرد ما يخطر ببال الشعوب الحديث عن الله. فإن كلاً منها يجعله يتكلم على طريقته ويجعله يقول ما يريده هو. ولو لم يستمع المرء إلا لما يقوله الله في قلب الأنسان، لما كان هناك سوى دين واحد على الأرض». قارن أيضاً جاك دوندت: **أسرار هيجل**. باريس ص (234). «لقد سبق لهيجل أن قرأ خلال سنوات دراسته في شتوتجارت معظم مؤلفات روسو، وكان في استطاعته أن يُعيد بكل بساطة الذكريات التي احتفظ بها عنها. وخاصة أنه وجد هذه المؤلفات في هذه الفترة في مكان مرموق من مكتبة صاحب البيت الكابتن شتايجر. وهي «مقال عن اللامساواة»، «**جولي**»، «**إميل**»، «**رسائل من الجبل**»، «**العقد الاجتماعي**» وكذلك «**الاعترافات**» ملحقة «**بأحلام المتجول الوحيد**» في الطبعة التي ظهرت في لوزان سنة (1782). قارن أيضاً في

والدين يمكن له أن يلعب دوراً فعالاً في حياتنا شريطة أن يبعث فينا أحاسيس الإيثار ومحبة الآخرين. ويضيف هيجل قائلاً: إن الدور الأساسي للدين هو أنه «يمدنا بمناعة، لأنه يمثل سداً منيعاً أمام تيارات الغرائز الحسية»[1].

والدين لا بد له من أن يشغل مكاناً مرموقاً في قلوبنا. ولهذا السبب فهو ليس بحاجة إلى أن يُرمز له. بمعابد أو بغيرها من الرموز المادية. إن هذه الاعتبارات تؤكد لنا أنه على رجال الدين أن يتحاشوا السقوط أمام هيمنة الأمور المادية[2].

أما إذا أردنا تمييز الدين الحي (Religion vivante) عن التصورات الدينية الأخرى، فلا بد لنا بالضرورة في هذه الحالة من ملاحظة أن أي دين أراد لنفسه أن يكون حياً من أن يملأ قلب الفرد بالسعادة ويمنحه أكبر قدر ممكن من حرية الفكر. كما يجب عليه أن يُجدد نفسه حتى يلحق بتطور الحياة. أما فيما يختص بالعقيدة المسيحية فإن هيجل يقول: «أن تعاليم الدين المسيحي لم يطرأ عليها أي تطور منذ صدورها. أما الآن ووفقاً لظروف العصر فلا بد من استبدال ما لا يتناسب مع عصرنا بما هو أسمى منه»[3]. لأن الدين يمكن له أن يكون شعبياً (Volksreligion) بقدر ما تكون لمبادئه قدرة التأثير على الناس. «وهنا تكمن الخاصية الجوهرية للدين الشعبي»[4].

بناء على ما سلف ذكره، يمكن للمرء أن يستنتج أن مبادىء العقيدة

هذا الخصوص، هيبوليت: **أعمال هيجل في شبابه**. مجلة الميتافيزيقيا والأخلاق. يونيو وأكتوبر 1935 م ص (409) ـ وقارن كذلك هيرنج، في كتابه السالف الذكر ص (86).

(1) المرجع السابق. ص (12).
(2) المرجع السابق. ص (12).
(3) المرجع السابق. ص(12).
(4) المرجع السابق. ص (13).

المسيحية متناقضة مع تلك المبادىء التي يقوم عليها الدين الشعبي. إن سلطة الكنيسة تطرد الفكر من الأرض لكي يلجأ إلى السماء. كما أنها تُدين كل أمل لإرادة حرة وتضطهد كل معرفة جديدة. وبالرغم من كل ذلك، «فإن العبقرية الشابة للشعب... الذي يعرف قوته ويهلل لها، نجدها تتلف جوعاً وتطلعاً لشيء جديد يستهويها بطريقة أكثر حيوية. غير أن هذه العبقرية قد لا يستقر بها الحال، فتهجر هذا الشيء الجديد لكي تتشبث بشيء آخر لا يسعى لفرض أصفاد على إرادتها الحرة والمليئة بالفخر»[1]. لقد حاول هيجل الشاب أن يضع تصوره الجديد للدين في إطار يختلف تماماً عن تصور الكنيسة التي جعلت من العقيدة ديناً استبدادياً (Une religion autoritaire) لهذا الغرض ميز هيجل بين نمطين من الأديان: الدين الموضوعي (Une religion objective) أي الذي يهتم بالأمور الظاهرية. وهذا النمط في اعتقاد هيجل يعتبر مفروضاً على الإنسان من الخارج. وبالتالي فهو لا ينتمي إليه بإرادة حرة، لأنه يتناقض مع عقله وإرادته. أما النمط الثاني من الأديان فهو ما يسميه هيجل بالدين الذاتي، (Une religion Subjective) أنه نقيض النمط الأول من حيث إنه ينبع من قلب الإنسان نفسه على هيئة إحساس بالمحبة التي تعانق القلوب وتسعى إلى توحيد جميع البشر في إطار إنساني. أن مشكلة الديانة المسيحية ـ وفقاً لرأي هيجل ـ قد جاءت نتيجة اتخاذها كدين موضوعي، في الوقت الذي هي في الواقع كما أسسها المسيح عقيدة ذاتية. وهذه الأخيرة لا تهتم بالعقل فحسب، وإنما تشمل باهتمامها كل ملكات (Facultés) الإنسان. وباختصار فإن موضوع العقيدة الذاتية هو الإنسان برمته.

إن الدين الذاتي أو بالأخرى المسيحية كما قدمها المسيح لأول مرة، كانت عقيدة الحرية. إذ أن المسيح نفسه حاول تحرير الإنسان من عقيدة قطعية (Une foi dogmatique) كما فتح الفكر الإنساني على الطبيعة، وحرر العقل من المعابد والشرائع الميتة حتى يتمكن من تأمل وجه الله في

---

(1) المرجع السابق. ص (13).

طبيعته. كتب هيجل يقول في هذا الشأن: «عندما نقول عن إنسان: إنه ينتمي إلى دين، فإن هذا الأمر لا يعني بالضرورة استحواذه على معرفة دينية هائلة، وإنما يُقصد بذلك أن قلب هذا الرجل قد أحس بالحقيقة وبالمعجزات في جوار الألوهية وبهذا الشكل قد تعرف على الله وفهمه من خلال طبيعته ومن خلال مصير الإنسان. (le déstin). ثم نجده قد تقرب منه شاكراً، ومشيداً، بمخلوقاته...»[1]

ويحمل هيجل رجال اللاهوت المسيحي مسؤولية تحويل المسيحية إلى دين موضوعي أي إلى دين قطعي وكنائسي، لأن «الدين الموضوعي هو ذلك الدين الذي يخضع لمنهج ويقدم في كتاب، وينقل شفوياً إلى الآخرين»[2]. وهذا التحريف للمعنى العميق للعقيدة التي قدمها المسيح، جعلها تفقد خصائص الدين الذاتي (Subjective) «الذي لا يتجلى إلا من خلال الأحاسيس والأفعال»[3].

إذاً فالدين الذاتي في اعتقاد هيجل دين حيوي، لأنه يشرح لنا كتاب الحياة والكون. كما أنه يحدد لنا العلاقة التي تربطنا بالألوهية، والتي هي في الحقيقة لا تعدو أن تكون سوى علاقة المتناهي (Fini) باللامتناهي (infini). أي علاقة الجزء بالكل الكوني. بحيث لا يكون المؤمن الحق سوى ذلك المرء الذي يدرك موضعه بالنسبة للألوهية (Divinité)، التي يشكل هو نفسه جزءاً منها. إن الإنسان في اعتقاد هيجل لا يعتبر مادة فقط، لأن الطبيعة وضعت فيه بذرة الإحساس والأخلاق[4]. وهاتان الصفتان هما في الواقع خصائص الدين الذاتي. الأمر الذي جعل المعارف الدينية في هذا المعنى شديدة الترابط فيما بينها. كما أنها واحدة عند كل الناس إذا ما استثنينا الاختلاف الوحيد الذي ينتج عن الطريقة التي يبدي بها كل فرد هذا

---

(1) المرجع السابق. ص (14).
(2) المرجع السابق. ص (13 ـ 14).
(3) المرجع السابق. ص (14).
(4) المرجع السابق. ص (15).

الإحساس[1].

من الواضح أن هذه الطريقة لتفسير المعنى الديني تمثل بالنسبة لهيجل أهمية كبرى. لأنها تطرح السبيل الوحيد المؤدي إلى الحرية العملية للعقل. ولهذا السبب فإن مشكلة الدين المسيحي جاءت نتيجة للطريقة الخاطئة التي فهم بها رجال الدين واللاهوت هذه العقيدة. مما جعلها تبدو في صورة مجموعة من المقالات الميتة. لقد أراد رجال اللاهوت عقلنة (rationaliser) كل المعارف الدينية بما في ذلك معرفة الله. بالشكل الذي يُمكن به القول: «إن اللاهوت لم يعد ديناً»[2].

إن ما يتناوله رجال اللاهوت بالنقاش لا يتضمن في اعتقاد هيجل أي علاقة بحرية الفكر. لأن هذا الجدل لا يؤدي في النهاية إلا إلى عقيدة قطعية بعيدة عن الواقع الحي الذي بدونه لا يكون الدين سوى مجموعة شرائع ميتة. وهذا هو شأن الدين الموضوعي (Réligion objective).

إن أبرز ما يمكن ملاحظته، هو نضال هيجل في هذه المقالة (دين الشعب) من أجل تحرير الأديان من مشكلة الشرائع التطبيقية. فبتجنب هذه المشكلة يمكن ـ في اعتقاد هيجل ـ أن تتساوى جميع الأديان من حيث إنها في الأصل كلها أحاسيس إنسانية إيثارية. هذا بجانب أن العلاقة الوحيدة التي تربط الدين الذاتي من ناحية والألوهية من ناحية الأخرى لا تعدو أن تكون نفس العلاقة التي تربطنا بالطبيعة. وبعبارة أخرى هي تلك العلاقة التي تربط المتناهي باللامتناه. ولهذا السبب فإن المجهود الجبار الذي تقوم به روحنا (Notre Esprit) المتناهية من حيث إنها جزء من اللامتناه، لا يكون سوى محاولة منها للالتحاق بالكل الكوني (l'Univers). وهذا ما جعل هيجل يقول: «عندما يتحدث المرء عن الدين، فإنه يستنبط بكل بساطة ـ من كل المعارف العلمية أو الميتافيزيقية الخاصة بالألوهية العلاقة

(1) المرجع السابق. ص (14).
(2) المرجع السابق. ص (16).

التي تربطنا بالعالم ككل من ناحية، وهذا الدين من ناحية أخرى»[1].

وهكذا فإن المفهوم الحقيقي للدين لا يؤخذ من ظاهر العقيدة. لأن الدين لا يُعتبر أساساً سوى قوة أخلاقية تكمن في أعماقنا وتعمل وفقاً لاحتياجاتنا، بحيث يؤدي الدين في النهاية إلى مجتمع سعيد ومتجانس. وهذا ما جعل هيجل يقول: «إن الدين لا يعبر عن وجوده بوصل اليدين ببعضهما أو بالركوع على الركب فقط... وإنما يعبر عن وجوده بتعميم أثره على جميع فروع الميول الإنسانية.»[2]

ويعتبر هيجل الدين الذاتي الذي ينادي به ضرورة ماسة للإنسانية، من حيث إن هذا الدين يتضمن جميع أنواع العقائد شريطة ألا تكون هذه العقائد قطعية. (Dogmatiques). ولأن هذا الدين يربط جميع القلوب بالمحبة فإنه بذلك يقضي على كراهية الإنسان لأخيه الإنسان. تلك الكراهية التي كثيراً ما تنبع من اختلاف الأديان والكنائس. وقد كتب هيجل يقول: إن الدين شأن من شؤون القلب. وهو موجود لأنه ضرورة ماسة من ضرورات العقل العملي»[3]. فالخير الأسمى الذي غُرس فينا جزء منه من أجل الإيمان بالألوهية والقيم الخلقية، هو أيضاً حاجة من حاجات العقل العملي. (La Raison pratique). ويضيف هيجل قائلاً: «فمن الإيمان تنشأ على الأقل البذرة التي كانت السبب في نشأة الدين»[4].

من الجدير بالاعتبار ملاحظة إصرار هيجل الشاب إصراراً دائماً على أن الدين يشكل جزءاً من مجال الأخلاق. فالعقل العملي كما يقول هيجل يحتاج إلى دين يكمن في قلب الإنسان، حتى يكون المحرك الوحيد الذي يغذي جميع أفعالنا. وعلى الدين في اعتقاد هيجل ألا يكون مفروضاً من قبل أي فكرة خارج نطاق الإنسان، مهما كانت هذه الفكرة. لأن لدينا في

---

(1) المرجع السابق.
(2) المرجع السابق. ص (16 ـ 17).
(3) المرجع السابق. ص (17).
(4) المرجع السابق.

أنفسنا من الملكات، ما يكفي لإرشادنا إلى الطريق القويم. هذا بجانب أن الإنسان لا بد له من القيام بالواجب من أجل الواجب. ولهذا السبب فإن الدين في اعتقاد هيجل يصبح خرافة بمجرد استخدامه كوسيلة نهائية من أجل الوصول إلى الثواب أو من أجل تجنب عقاب الله[1]. من هنا يتضح لنا في هذه المقالة (دين الشعب)، كما هو الحال في مقالته عن حياة المسيح شيء من التأثر بفلسفة كانت. غير أن استعمال هيجل كما يبدو للأخلاق الكانتية لا يعني أي شيء آخر أكثر من كون هذه الأخلاق كانت تمثل بالنسبة له في هذه الفترة شيئاً جديداً ضد أخلاق الكنيسة. هذه الأخلاق التي جعلت من فكرة الله ومن التعاليم الدينية عقيدة لا تُخاطب إلا الحواس[2]. وهذا هو الشأن بالنسبة للشعوب التي تعودت على تلقي المعرفة بالوسائل الحسية دون غيرها. حيث نجدها لا تتأثر بفكرة الله وفعله إلا من خلال الحساسية البشرية. وهذا الأمر لا يحتوي إلا على النزر القليل من الأخلاق.

إن هذه الطريقة لتصور الألوهية عند تلك الشعوب لا تتفق مع الواقع الإلٰهي. لأن «فكرة الله والطقوس الدينية لها علاقة بالأخلاق. وهذا يعني أنها معرفة ذاتية شرفية (Une connaissance de soi Éminente) موجهة إلى غايات عظمى أكثر من كونها موجهة إلى قاعدة حسية محدودة»[3].

(1) المرجع السابق. ص (18).

(2) فيما يتعلق بالاختلاف بين تفكير كانت وتفكير هيجل في هذه الفترة، يمكن مراجعة جورج لوكاكس: **هيجل الشاب** . الجزء الأول ص (40 ـ 41) (باللغة الألمانية).
ـ يبدو أن هيجل يفرق بين العواطف والإحساس القلبي الذي يعتبره كُنه الدين الذاتي الذي ينادي به، وبين الحس الذي يستدعي موضوعاً مادياً في المعرفة. وبما أنه ينادي باستبعاد الرموز والمعابد والشرائع المعدة في نصوص بطريقة مسبقة وهي التي في رأيه تعتبر موضوعاً للحس، فهو يرفض هذه الأخيرة وينادي بالأحاسيس الداخلية التي لا تستدعي بالضرورة موضوعاً خارجياً من هذا النوع. ومع هذا فإن هذا التفسير لا يستدعي حسية هيجل وعقلانيته في نفس الوقت. وهذا ليس بغريب في فلسفة فيلسوف المتناقضات.

(3) المرجع السابق. ص (18).

وباختصار فإن ما يمكن أن يفهم من حديث هيجل، هو أن الدين الحقيقي شأن من الشؤون الشخصية للفرد. أي أنه شيء ذاتي. ولهذا السبب يكون من الخطأ أن يُرمز له بأشياء مادية أو يكتب في كتابات محددة. إن أفضل الرجال كما يقول هيجل ـ هم أولئك الذين يؤمنون بالدين الذاتي[1]. لأنه يحررهم من سيطرة الأشياء الحسية، ومن أي نوع من أنواع الشرائع القطعية.

أما مقابل الدين الذاتي فإننا نجد الدين الموضوعي (La religion objective) وهو الذي ـ في اعتقاد هيجل ـ يسجن العقل في إطار صارم ومحدود. كما يرغمه على السير في طريق ضيق زاخر بالتصورات الوهمية المرعبة، في الوقت الذي لا يجب أن يكون فيه مجال لعقل محدود. وفي الوقت الذي يجب أن يخلو فيه هذا المجال من الصور الحسية، وألا يكون لتطوره نهاية. هذا بالإضافة إلى أن «العقيدة النابعة من القلب تتناقض مع المعرفة الفاترة والتلاعب بالألفاظ»[2]. ويقول هيجل في هذا الصدد: على العقل أن يتخلى للقلب في المجال الديني. ولهذا فإن أفضل عقيدة تملأ القلب دفئاً هي العقيدة الذاتية. أما العقل باعتباره كثيراً ما يهتم بالمعارف العلمية ويتشوق إليها لا يستطيع تزويدنا بمعرفة دينية يقينية. ويقول هيجل في هذا الشأن: «إن المرء في إمكانه أن يحصل على معرفة دينية من خلال العقل، غير أن هذه المعارف تكون سطحية. هذا بالإضافة إلى أن عملياته والشكوك التي يثيرها يمكن أن تؤدي إلى فتور القلب بدلاً من تدفئته. وهكذا فإننا نجد أن الأفكار الدينية المختلفة عند الأمم الأخرى أو عند الوثنيين ـ كما نسميهم ـ تحتوي على كثير من الأباطيل. إن هؤلاء غير المؤمنين يعتقدون في أنفسهم أنهم قوم متفوقون. حيث نجدهم يطلقون العنان لعقولهم محاكاة منهم ـ كما يعتقدون ـ لعظماء الرجال. . .

---

(1) المرجع السابق.
(2) المرجع السابق. ص (19).

... ولهذا السبب لا يمكنهم فهم طبيعة الدين. إن هؤلاء الوثنيين يدعون إلَهِهم: جوهافا (Johava) أو جوبيتر (Jupiter) أو براهما. وهم يعتبرونه إلٰهاً حقيقياً تماماً كالمسيح. يصلون له ويحمدونه، كما يقدمون له القرابين»[1].

إن الشعوب التي تنتمي إلى الدين الموضوعي هي في حاجة إلى تنوير، حتى تعلم أننا بالعقل وحده يجب أن نقاد. وحتى تعلم أن الدين إحساس بالمحبة يربط الفرد بمجتمعه، كما عليهم أن يعلموا أن تعاليم الكنيسة قد وضعها أناس مثلنا. ولهذا فعلى «الإنسان أن ينفعل بإرادته ويقرر بنفسه عوضاً عن ترك الآخرين يقودونه، وإلا لن يكون في هذه الحالة سوى آلة»[2].

ولهذا السبب يكون من الواجب تحرير الدين، والمؤمنين أنفسهم من الخرافات. إن الأخلاق ـ كما يقول هيجل ـ ليست مبدأ يمكن أن يضعه عالم أو رجل دين، وإنما يجب أن تنبعث من الإنسان نفسه[3]. هذا فضلاً عن أن الدين لا يمكن أن يكون أخلاقاً إذا ما قامت دعائمه على الخيال. لأن «الحساسية والخيال هما مصدرا الأحكام الباطلة.»[4].

ولكي يؤكد الخطأ الذي يقوم عليه الدين الموضوعي، يقوم هيجل بتحليل الفكرة الرئيسية التي قام عليها هذا الدين. وأساس الموضوع يكون كالآتي: إذا ما راجع المرء الأحكام المسبقة التي تشكل تصور الدين، فإنه يلاحظ أنها تندرج تحت نمطين:

1 ـ أخطاء حقيقية (Wirkliche Irrtümer).

2 ـ حقائق حقيقية (Wirkliche Warheiten).

---

(1) المرجع السابق. ص (19).
(2) المرجع السابق. ص (22).
(3) المرجع السابق. ص (22).
(4) المرجع السابق. ص (22).

فيما يتعلق بالنمط الأخير فإن هيجل يقول: أن هذه التأكيدات ليست في الواقع بالحقائق التي يمكن للمرء أن يحصل عليها عن طريق العقل. ولكنها تعتبر نوعاً من المعرفة التي جرت العادة أن نتقبلها بحكم وفائنا للعقيدة[1]. وهذا النمط من الأحكام يتضمن في الواقع شيئاً من الحقيقة. غير أن بعضها الآخر لا يعبر في صميمه إلا عن أحكام مسبقة. لأن الناس يؤمنون بها بدون أن يعرفوا على أي أساس تقوم.

وفقاً لهذا التحليل، يريد هيجل أن يشير إلى أن الدين الموضوعي يعبر عن خطأ في الواقع (La religion nous proposait une fausse réalité) لا يمكن توافقه مع أحكام العقل. وبالنتيجة فإن هذا الدين لا يتضمن أي حقيقة بالمعنى المحصور لهذه الكلمة. إن الهدف الرئيسي بالنسبة لهيجل الشاب كما يبدو لم يكن دحض فكرة الدين القطعي فحسب (La réligion dogmatique) بل كان يسعى من وراء ذلك لاستبداله بعقيدة مثلى، وهي دين الشعب (Volksreligion). هذا الدين الذي لا يقيم دعائمه إلا على تقاليد وعادات الشعب. وهو وحده العقيدة التي لا تقوم لا على الأحكام المسبقة (Préjugés) ولا على مبادىء العقل. وإنما على أحاسيس المحبة والإيثار. «إن دين الشعب وما تتضمنه فكرة الدين (بصفة عامة) لا يمكن لهما أن يقوما على العقل فقط، إذا ما أريد لهذا الدين أن يلعب دوراً فعالاً في الحياة»[2].

أن أهمية التقاليد (Les Traditions) التي تشكل جوهر دين الشعب تنجم عن أن هذه التقاليد قادرة على إعطاء فكرة واضحة عن معنى الألوهية (La Divinité) لأنها تعبر عن الواجبات التي يجب على المرء أن يحترمها. هذا بالإضافة إلى أن العادات الدينية التي تتضمنها هذه التقاليد تعتبر ذات شأن كبير في بناء الإنسان. كما أنها تخدم في نفس الوقت

---

(1) المرجع السابق. ص (23).
(2) المرجع السابق. ص (24).

أحاسيسه[1]. لهذا السبب فإنه من الضرورة بمكان القول، «ليس من الواجب تعظيم الله في ذاته عن طريق العادات الدينية. لأن الشيء الوحيد الذي يُرضي الله من عباده هو أسمى سلوك للإنسان»[2] وهذا الأمر يرجع إلى أن الله في ذاته ليس بحاجة إلى أن يكون معبوداً.

هذا التصور للألوهية من ناحية، وللسلوك الطيب من ناحية أخرى يشرح لنا السبب الذي من أجله نجد أن معظم العادات الدينية التي تعظم الألوهية في حد ذاتها قد فقدت قيمتها، وبالتالي هجرها الناس[3]. إن الألوهية ـ في رأي هيجل ـ تعني الأخلاق، وهذه الأخيرة لا بد لها أن تكون في خدمة المجتمع. أن الألوهية تكمن في قلب الإنسان كإحساس بالمحبة. ولهذا، فبقدر ما يحب الإنسان أخاه الإنسان، وبقدر ما يقوم بواجبه نحو المجتمع، نجده قد نال رضوان الله. وهذا ما يقودنا إلى القول: «إن الله بالنسبة لهيجل لم يكن سوى رمز للحب والسعادة والحرية التي لا بد للإنسان أن يشعر بها في المجتمع الذي يعيش فيه[4].

لقد انتقد هيجل كل الأحاسيس الدينية التي لم تكن في صالح الفرد وحريته. لأن هذه الأحاسيس لم تكن نابعة من القلب. وإنما كانت في خدمة إله مستبد يملأ القلب رعباً، ويجبر الإنسان على عبادته وخدمته. إن هذا الإله ـ كما يقول هيجل ـ قد اختفى «بعد أن فكر الإنسان طويلاً في مصدر الأحاسيس وفوائدها في أشياء أخرى من هذا القبيل. وبهذا الشكل نجد أن هذه الأحاسيس الدينية قد جُردت من هالتها المقدسة التي جرت العادة على أن نراها محاطة بها، شأنها في هذا شأن الشرائع اللاهوتية التي

(1) المرجع السابق.
(2) المرجع السابق.
(3) المرجع السابق.
(4) قارن ما يقوله جورج لوكاكس في كتابه السالف الذكر، ص (44). «... يرى هيجل الشاب في المسيحية أنها دين الفردية والبرجوازية كما أنها دين فقدان الحرية البشرية إنها دين الألف عام الذي ساده الاستبداد والرق».

يمكن أن تجرد من مظهرها إذا ما لاحظناها من خلال تاريخ الكنيسة»[1].

يبدو أن هيجل يحاول هنا وهناك التوفيق بين الدين الذاتي (La religion subjective) والعقل (la raison) من حيث إن هذا الأخير بالنسبة لهيجل، لا يتناقض مع الدين بالمعنى الذاتي ومن حيث إن كلاً منهما يعمل في مجاله الخاص. هذا إذا ما قلنا إن العقل يلعب دوراً فعالاً لصالح الدين. ويقول هيجل في هذا الصدد: إذا كان الدين موضوعاً يختص بالقلب فإنه يمكن للمرء أن يتساءل إلى أي حد يمكن للعقل أن يتدخل في هذه القضية؟ ولكن يبدو أن العلاقة بين الاثنين لا تتعدى علاقة تعاون. ويعتبر هيجل الأحاسيس التي يستقبلها الناس عن طريق الكنيسة أحاسيس موضوعية. لهذا السبب فإن الضرورة تستدعي العقل للتدخل من أجل تحرير القلب من هذا النوع من الأحاسيس، وتطهير الدين من الأحاسيس المادية. وهذه العملية هي ما يمكن أن يُطلق عليها: عملية التنوير. وإذا كانت المشكلة تنتج ـ كما يبدو لنا في هذا العصر ـ من جراء التناقض الصارخ بين هذين النمطين من العقائد. أي دين العقل (Vernunftreligion) الذي لا يستمد تعاليمه إلا من العقل وحده. أو كما يقول هيجل: إن الله روح ويريد أن يُعبد في الحقيقة[2]. ومن العقيدة الوثنية (Fetischglauben) التي تقدم الله من خلال الشرائع. فإنه خير للإنسانية أن تنقاد خلف العقل وأن تهجر عقيدة الأوثان[3].

من خلال تطور البحث في هذا الشأن، يمكننا ملاحظة أن هيجل يدعم دور العقل ضد أولئك المحبين للثقافة لأنفسهم المانعيها عن الشعب (obscurantistes). غير أن هذه الإشادة بالعقل لا يقوم بها هيجل في إطار من الحيطة بالنسبة للعقلانية المطلقة لفلسفة عصر النور. إن هذا الدور الذي يقوم به العقل. يعتبر ردة فعل طبيعية من أجل الدفاع عن نفسه ضد

---

(1) مؤلفات. الجزء الأول. ص (25).
(2) المرجع السابق. ص (28).
(3) المرجع السابق. ص (28 ـ 29).

دين فُرض على الإنسان من الخارج. ومع هذا فإن العقل بالنسبة لهيجل لا يمكنه بناء قاعدة لدين أخلاقي. لأن المحبة وحدها يمكن لها أن تكون مبدأ أساسياً وتطبيقياً للدين. ولأن المحبة (l'amour) «تحتوي على شيء متجانس مع العقل. كما أنها متماثلة عند كل الناس»[1]. إذا بدلاً من أن يعيش الإنسان لنفسه، يمكنه أن يُشيّد علاقاته مع الآخرين عن طريق المحبة. غير أن المسيحية كما تمثلها الكنيسة تعتبر مجردة من هذا الإحساس. بل تكاد تكون ديناً خاصاً (privatreligion) لأنها تخاطب الفرد بدون أن تسعى لإقامة علاقة وطيدة بينه وبين المجتمع. وهنا يكمن ـ في اعتقاد هيجل ـ السبب الثاني الذي جعل المسيحية تتناقض مع دين الشعب. وهذا التناقض يمثل بالنسبة له التعارض بين الفردية (individualisme) التي تسيطر على العالم المسيحي وبين مجتمع قدماء اليونان. ففي الدين الخاص نجد أن الفرد يعيش في تعارض مع الجماعة. وهذا التعارض يجعله منطوياً على نفسه، شاعراً بالغربة في مجتمعه. هذا ويمكن للدين الخاص أن يتوافق مع دين الشعب عندما يتجاوز حدوده ليدخل في حظيرة هذا الأخير.

ومن البديهي بالنسبة لهيجل أن ديانة قدماء اليونان كانت مثالاً في هذا المجال. لقد كانت ديناً شعبياً تنعدم فيه الفردية. كما أن «الخيال والقلب لم يكونا في حالة لا ترضيهما، لأن الأول كان زاخراً بالصور الواضحة وفي الثاني كانت تشرق أحاسيس الخيال»[2]. هذا بجانب أن دين «المدينة» قد نجح في إخراج المواطن من عزلته من أجل أن يساهم مع الآخرين في بناء مجتمعه. «لقد كان كل من المواطن الروماني واليوناني يشكل مع وطنه كلا لا ينفصم... حيث كان الوطن يملأ النفس بالسعادة»[3]. إذاً فالعقيدة الدينية أمر ضروري للإنسان، على أن تكون تعاليمها بسيطة ومتوافقة مع مبادىء العقل. أو كما يقول هيجل نفسه عن الدين «إن يكون متناسباً مع

(1) المرجع السابق. ص (30).
(2) المرجع السابق. ص (30 ـ 31).
(3) المرجع السابق.

الثقافة الفكرية ومستوى أخلاق الشعب»[1]. وأن يهتم بالحياة الاجتماعية دون خلق العوائق أمام طموح العقل. ويضيف هيجل قائلاً: «أن أي دين يريد لنفسه أن يكون شعبياً، لا بد له بالضرورة من أن يكون مؤهلاً لأن يشغل القلب والخيال»[2]. وفي اعتقاده أيضاً أن هذه الميزة تفتقدها الديانة المسيحية التي تفرض تعاليمها على الناس فرضاً. وهذا ما جعل هذه العقيدة مهددة والثقة فيها تضعف يوماً بعد يوم[3].

أما على نقيض العقيدة المسيحية فإننا نجد الدين الشعبي عند اليونان. حيث نجد كل المواطنين يرغبونه ويحيون احتفالاته، كما يُساهمون بكل حماس في أعيادهم. «إن الأعياد الشعبية عند اليونان كانت جميعها أعياداً دينية»[4]. لأن ديانة اليونان «كانت الدين الذي يتضمن كل أحاسيس الحياة الودية»[5].

لقد كان الدين عند اليونان يقوم على مبدأ أساسي قوامه أن إلّه الرحمة هو إلّه الجمال. هذا الإلّه يسعى دائماً لتحقيق سعادة الإنسان وذلك باستبعاد فكرة إله محب للثأر (Nèmesis)[6]. وفي هذا الدين لا نجد شيئاً ميتافيزيقياً إذ أن نيميسيس لم يكن سوى رمز للشر، ولذا نجد أن قوة الخير وقوة الشر تأكدتا عن طريق الإنسان في جوانيته وهما في تعارض مستمر. ولعل العنصر الهام الكامن في هذا المذهب، هو أنه قائم على حاجة عميقة

---

(1) المرجع السابق. ص (34).
(2) المرجع السابق. ص (37).
(3) المرجع السابق. ص (35).
(4) المرجع السابق. ص (41).
(5) المرجع السابق. ص (41). راجع ما قاله هيجل الراشد فيما بعد في فلسفة الدين الجزء الأول. باريس ص (27 ـ 28). «إن الدين البدائي يحمل في ذاته منذ الأصل التوافق السعيد. أما الدين المسيحي فهو لا يقدم هذه المتعة. فهو نفسه يستدعي الحاجة، كما أنه يبدأ بالألم ويُنميه، ويُمزق الوحدة الطبيعية للفكر، (Esprit) أي وحدة الإنسان والطبيعة، وبالتالي فهو يُدمر السلام الطبيعي... إلخ».
(6) المرجع السابق. ص (36).

للأخلاق .والعقل من خلال الأحاسيس الحارة وليس من خلال الأحاسيس الفاترة[1].

وباختصار فإن دين المدينة ـ في اعتقاد هيجل ـ كان قادراً على إشباع حياة الشعب. وتوجيه أحاسيسه توجيهاً إنسانياً لصالح المجتمع. وهذا ما جعل هيجل يقول: «إن دين الشعب هو ذلك الدين الذي يفجر الأحاسيس الطيبة ويغذيها. وهو الذي يرتبط بالحرية»[2]. أما المسيحية فهي على نقيض ديانة اليونان. إذ أنها غير قادرة على أن تكون ديناً حيوياً. كما أنها غير قادرة على تصفية مشاكل المؤمنين بها. وبسبب هذا الفشل وخشية من سلطةِ العقل وهروباً من معضلات الواقع الاجتماعي والسياسي «أراد ديننا أن يرفع الناس إلى مستوى مواطني السماء، حيث تتجه أبصارهم إلى أعلى، وبالتالي يظلون غرباء عن أحاسيس البشر»[3].

ويضيف هيجل قائلاً في هذا الخصوص: لقد أصبح الإنسان بفضل ديننا أكثر حزناً، حيث نجده حتى في عيدنا الأكبر لا بد له من المشاركة في الاحتفالات الهامة منكس الرأس مرتدياً ثياباً ذات لون حزين[4]. وبمقارنة هذا المشهد المؤسف بأعياد اليونان، نجد أن أهل أثينا يستمتعون بأعيادهم، ويتقربون من آلهتهم وهم يرتدون أجمل الثياب، متوجين بأكاليل الورد، وشعارات المودة والسعادة تبدو على وجوههم[5]. ويبدو أن الحرية والديموقراطية في مجتمع المدينة، قد جاءتا في اعتقاد هيجل نتيجة لأن الدين والدولة لم يكونا حليفين ضد فكر الشعب. وإنما كانا على نقيض ذلك. حيث نجدهما ينبعان من عادات الشعب ووفقاً لحاجاته الروحية. إن التجانس بين العناصر المختلفة للحياة عند اليونان، وكذلك اختفاء السلطة

(1) المرجع السابق. الصفحة نفسها والموضع.
(2) المرجع السابق. ص (41).
(3) المرجع السابق. ص (42).
(4) المرجع السابق.
(5) المرجع السابق.

الدينية المطلقة قد استهويا هيجل طيلة حياته. ولهذا كان أمله الكبير في هذه الفترة، العمل من أجل خلق هذا المجتمع المثالي في عصره من جديد. هذا المجتمع الذي نجد فيه روح الشعب وتاريخه ودينه ودرجة حريته السياسية لا تتفاعل بطريقة متنافرة، وإنما يتشابك بعضها ببعض في وحدة متجانسة[1]. وهذا يشبه تماماً «زملاء العمل الثلاثة الذين لا يمكن لأحدهم إنجاز شيء بدون معونة الآخرين»[2]. وهذا بالفعل ما أثار الحماس في نفس هيجل لحياة قدماء اليونان. تلك اللوحة الفنية التي تؤكد كما يقول هيجل أن هذا الشعب كان بدون شك وليداً للحظ والحرية[3].

ولكن يا للأسف كم نحن نفتقد اليوم هذه الطريقة الرائعة في الحياة. فاليوم لا نملك ذلك الدين الذي يزود الفكر بغذائه الكافي. ولا ذلك المجتمع الذي يناقش فيه كل مواطن الآخرين بكل حرية،[4] من أجل بناء الفضيلة بالحوار الرائع بعيداً عن التسلط والتعصب الديني.

إذا لا يبقى من أجل فهم المعنى العميق للدين سوى الانطلاق من فكرة الحرية للوصول إلى تحقيق الدين الذاتي الخالي من شوائب الأحكام المسبقة. وهكذا نجد أن حركة الحرية هذه تدعو الإنسان لاستبطان ذاته ومعرفة أحاسيسه، لأن الدين لم يعد سوى قضية أخلاقية.

من المؤكد أن هذا المجهود من قبل هيجل لا يعني كما يدعي البعض الانزلاق إلى صوفية سلبية تدعو إلى انعدام الفرد. ولكنها كانت على العكس من ذلك محاولة من أجل تحرير الإنسان من عقيدة قطعية، تبشر بإله صعب المنال ذهنياً، إله يقطن هناك فيما وراء هذا الكون.

---

(1) المرجع السابق.
(2) المرجع السابق. ويقول هيجل في نفس الصفحة بهذا الخصوص: «يا لها من أيام جميلة تلك التي تسطع فيها النفس والإحساس البشري بالجمال من الماضي السحيق. إنها صورة نبوغ ذلك الشعب الذي كان بدون شك وليد الحظ والحرية».
(3) المرجع السابق.
(4) المرجع السابق. ص (43).

من الجدير بالاعتبار تحديد طابع الصوفية الهيجلية إذا صح هذا التعبير. أن هيجل في اعتقادنا لم يكن صوفياً بالمعنى الديني لهذه الصفة. كما أن هذه الصفة لا تحمل إذا ما أطلقناها على هيجل معنى التقوى أو الورع. والسبب في هذا بسيط وهو أن هيجل لم يكن لاهوتياً وإنما كان فيلسوفاً عقلانياً. لقد كان الهدف الأساسي بالنسبة لهيجل هو بناء المجتمع والمعرفة الإنسانية بصفة عامة على قاعدة من الواقع. ولهذا بدأ بمحاولة تطهير التراث من مخلفات الشعوب البدائية، التي لا زالت تجثم على فكر عصره. ولعل المرء يشعر في هذه الفترة من أسلوب هيجل بكثير من العبارات التي ظهرت فيما بعد في شكل تيارات فكرية عنيفة ومضادة للمسيحية(1).

ولعل أبرز ما يثيرنا عند هيجل الشاب كما هو الحال بالنسبة لهيجل الراشـد هو ذلك المنهج الذي يمكن أن يسمى بالصوفية المروقية (Un Mystiame athée) إذا صـح هـذا التعبيـر. ولكـي نجـد أنفسنـا فـي صلـب الموضوع، لا بد لنا من القول: أن ما يبدو لنا من طرف هيجل في مظهر ديني ـ في الوقت الذي يمثل فيه عمق هذا الفيلسوف النزعة العقلانية ـ لا يمكن أن يكون سوى مجهود مضن من أجل تجاوز التعارض القائم بين الحياة المحددة للفرد وديمومة الطبيعة. وهذا ما يجعلنا نعتقد أن العناصر الصوفية التي نشتمها في فكر هيجل، لم تكن في الحقيقة سوى أسلحة يستخدمها ضد الصوفية بالمعنى المألوف. وبالتالي ضد فكرة الألوهية التي تطرحها الكنيسة.

إذا فالمصدر الأساسي لهذه الصوفية يرجع إلى هيجل نفسه. ولهذا

---

(1) يبدو أن هيجل لاحظ قبل ماركس أن الدين يُشكل عقبة أمام قيام معرفة علمية وكأنه يقول في كتابات الشباب ضمنياً ما جهر به ماركس فيما بعد عندما قال: «إن أساس النقد اللاديني هو أن الإنسان يخلق الدين، وليس الدين هو الذي يخلق الإنسان...»

- MARX. K: Contribution à la critique de la philosophie de Hegel. Trad. M.Simon. ed. Aubier montaigne 1971. P. 51.

يمكن تمييز هذه الحالة عن الصوفية الكلاسيكية باعتبارها صوفية إيجابية وديناميكية هدفها الأول والأخير يكمن في إنقاذ الإنسان من الحسرة والتمزق اللذين يعاني منهما. وهذا التمزق ـ في اعتقاد هيجل ـ نابع من التعارض الصارخ الذي أسلفنا ذكره بين حياة الفرد ولا نهائية الوجود.

وبناء على ما ذكر، يجب على الإنسان ـ في رأي هيجل ـ أن يبسط سيادته على كل قوة تتصدى له في هذا العالم. لأنه لا يوجد ـ بالنسبة له ـ دين سوى ما يكمن في قلبه. كما لم تعد هناك سيادة عليه سوى سيادته على نفسه.

يمكن القول: أن الاستبدادية السياسية والدينية ـ التي كانت تستخدم ستار الألوهية من أجل تدعيم موقفها في عصر هيجل ـ هي التي كانت السبب المباشر في التجاء هيجل إلى مذهب صوفي مقترح كحل لا يمكن إدانته. أن هذا المسلك الصوفي الذي ظهر لأول مرة في مقالته عن دين الشعب (Volksreligion) يتميز عما عداه بطابعه الاجتماعي. ثم نجده يتخذ من الحياة (Das Leben)، والفرد عنصراً فعالاً في المجتمع كقاعدة له. ولهذا نجد أن هذا المذهب يحث الفرد على الخروج من عزلته والمشاركة في حياة الجماعة. وهذا ما جعل هيجل يقول: «إن جزءاً من تكوين فكر الشعب يُعتبر شأناً من شؤون دين الشعب، والجزء الآخر يرجع للظروف السياسية»[1].

مما سبق نستنتج أن هذه الصوفية لم تكن ذات طابع لاهوتي بالمعنى الذي يمكن فيه قيام صلة روحية بين الفرد والألوهية. لأن هذا النوع من الصوفية يعطي الألوهية معنىً جديداً ومختلفاً عن معناها المعتاد. وبعبارة أخرى فإن الألوهية لم تعد سوى تلك العلاقة الودية التي تربط الفرد بمجتمعه. وفي هذا التصور الهيجلي يمكن للمرء ملاحظة رفض هذا الفيلسوف للمفهوم التقليدي للألوهية.

---

(1) مؤلفات. الجزء الأول. ص (42).

إن الهدف الأساسي الذي كان يسعى إليه هيجل في مقالته عن «دين الشعب»، هو محاولة التوفيق بين الفرد والمجتمع. أما غايته من مقالته عن «حياة المسيح» فكانت تحقيق التلاحم (Cohesion) بين الفرد والكون برمته.

ويمكن القول في النهاية: أن الصوفية التي يمكن الشعور بها في مقالته «دين الشعب» تبدو كأنها نتيجة للصراع القائم بين روح المجتمع القديم وروح العصر الحديث. وبأكثر تحديد لم تكن سوى نتيجة «لثورة روح العصر»[1]. هذه الثورة التي لا تعنى بالنسبة لهيجل ثورة الفكر والخيال فحسب، بل هي ثورة أيضاً في المحيط الاجتماعي والسياسي. وهذا ما دعا هيجل للقول: «أن دين اليونان والرومان كان ديناً لشعوب حرة»[2]. غير أن هذه الحياة السعيدة ـ كما يقول هيجل ـ لم تدم لليونان. فبعد أن اختفت الحرية الاجتماعية، فقد دين الشعب معناه. وهكذا «ماذا يمكن لجيش أن يفعل بمدافعه إذا ما استهلك كل ذخائره؟... وماذا يمكن لصيّاد أن يفعل بشبكته إذا ما جف النهر»؟[3].

---

(1) المرجع السابق. ص (203).

(2) المرجع السابق. ص (204).

(3) المرجع السابق. ونفس الموضع. قارن ما ذكره جوزيف ماير في كتابه: **نقد هيجل لكانت**. ص (21).

MAIER j.: **On Hegel's critique of Kant**. Columbia university press 1939.

الفصل الثاني
الإنسان في رسالة المسيح

أ ـ العقل والأخلاق:

لقد دحض هيجل في مقالته دين الشعب، الديانة المسيحية من حيث هي دين كنسي تطبيقي. وأقام بديلاً لها ديناً ذاتياً يكمن في جوانية الإنسان. وهذه القضية هي التي نجده يتوسع في تطويرها في تفسيره لحياة المسيح.

إن المسيح كما يراه هيجل كان أول من ثار ضد المجتمع في عصره، وذلك من أجل تحرير الإنسان، والتبشير بعقيدة ذاتية تقوم على الحكمة والحرية. غير أن شخصية المسيح في اعتقاد هيجل لم تُفهم فهماً جيداً. كما فُسرت عقيدته تفسيراً سيّئاً من قبل تلامذته مما جعلها تصبح على نقيض تصوره الأخلاقي للعالم. ويقول هيجل: أن المحور الأساسي الذي تدور حوله كل التعاليم في الديانة المسيحية، هو تلك الفكرة التي فحواها أن الإيمان بالمسيح كابن وكإله، وكذلك الإيمان بوفاته من أجل خلاص البشرية هو شرط للخلاص الأبدي. وهذه الفكرة في رأي هيجل لا تستقيم مع الحقيقة. لأن تعاليم المسيح لم تكن في الحقيقة سوى تعاليم أخلاقية. وهذا بدوره يجرنا لاعتبار الأهداف الخلقية هي وحدها الدروب التي تؤدي إلى الخلاص[1].

هذا التفسير السيء لتعاليم المسيح أدى ـ في رأي هيجل ـ إلى عديد من النتائج:

---

(1) مؤلفات. الجزء الأول. ص (90).

أولاً: اعتبار الإنسان شريراً بطبعه.

ثانياً: اعتبار الإنسان غير قادر على معرفة الحقيقة بقدراته الخاصة.

ثالثاً: خُلق الإنسان فاسداً، وليس في انتظاره من عدالة الله إلا الشقاء والعقاب.

ويضيف هيجل قائلاً: أن أكثر ما يحز في النفس هو اعتقاد المسيحيين بالفساد البشري كاعتقادهم في مرض وراثي. وهذا الأمر يجعل من الإنسان كائناً محكوماً عليه بالفساد الأبدي، وشفاؤه متوقف على شرط ميتافيزيقي.

لقد رفض هيجل هذا التفسير لرسالة المسيح باعتباره تفسيراً يتناقض مع احتياجات العقل. ويقول: «إن الإيمان بالمسيح كشخصية تاريخية ليس من مطالب العقل العملي»[1]. لأن هذا الحدث قد تسرب عبر التاريخ من خلال تقاليد معينة. أما معضلاتنا فهي ليست في حاجة لحل تاريخي. وإنما هي في حاجة لحل ينبع من وجودنا الحاضر. والمشكلة بالنسبة لهيجل لا تقف في الحقيقة عند هذا الحد، بل إنها تعني رفضه العام لألوهية المسيح وفكرة الخلاص وكذلك بعثه من جديد. «وحتى لو استبعدنا الفكرة التافهة التي تقول: إن المسيح قد قاسى بنفسه بالفعل من معاناته الشخصية لعقاب انصب على العالم برمته، وحتى لو يكتفي المرء بالقول بصفة عامة: إن الله قد علق على معاناته المغفرة لذنوبنا التي كانت شرطاً لغفرانه... فإن الفكرة الأساسية عن هذا الأمر سوف لن تبقى أقل من كونها تعنى أن الناس يرون في هذا العفو عن ذنوبهم من طرف آخر، لا يعدو أن يكون مجرد إسقاط لجزء مما يدينون به، إذا ما أرادوا الإيمان به فقط»[2]. وعلى أية حال، فإن الطابع الذي يميّز تفكير هيجل اعتباراً من الآن، هو رفضه لجوهر المسيحية التاريخي، أي ألوهية المسيح. أو حتى مجرد وجود أي علاقة

(1) المرجع السابق. ص (92).

(2) المرجع السابق. ص (99).

سماوية خاصة بينه وبين الله. وسيلاحظ المرء من الآن أن الدين لم يعد بالنسبة لهيجل علاقة مباشرة بين الإنسان والله، بقدر ما هو علاقة بين الإنسان وذاته.

إن الشخصية البطولية للمسيح يجب أن تكون رمزاً للنضال ضد الجهل والفساد. بل إن المسيح كما يراه هيجل كان إنساناً حكيماً. فقد حاول تحسين مجتمع عصره، عندما عارض عقيدة التماثيل التي كان يؤمن بها شعبه. وهذا هو السبب الذي جعله يموت ضحية حقد هذا الشعب[1].

ويقول هيجل: كان المسيح حكيماً مثل سقراط. وكلاهما كان يسعى من أجل تأسيس دين الفضيلة (Tugendreligion). كما أن كليهما كان يحاول نشر الأخلاق الفاضلة، وذلك بتبشيره بعقيدة تقوم على العقل[2].

إن هذا التصور لشخصية المسيح من قبل هيجل، يدعو للإيمان بمسيح بشري وطبيعي مُجرد من كل المبالغات الممقوتة التى جعلت من المسيحية عقيدة من الصعب تصورها. ولهذا السبب فإن المعجزات والخوارق التي تعودنا على اعتبارها أحداثاً جوهرية في العقيدة، والتي لنا اعتقاد بأنها تقوي إحساسنا وإعجابنا بألوهية المسيح، نجدها قد أهملت إهمالاً كاملاً. غير أن هيجل سبق له أن عالج في الواقع قضية المعجزات في بعض الشذرات الأخرى من مؤلفاته، ففي تلك الشذرات (Fragments) عرض هيجل حجج كل من خصوم وأنصار هذه القضية. ومن خلال الجدل القائم عن هذا الموضوع يمكن للمرء ملاحظة كيف كان هيجل يبث أحكامه بطريقة غير مباشرة في هذا الخصوص.

ومن هذه الشذرات يتضح لنا كيف أنه من المستحيل مناقشة موضوع الخوارق نقاشاً عقلياً. ومع هذا فإن الفهم (entendement) لا يقدم حكماً حاسماً في هذا الصدد. لأنه في اعتقاد هيجل لا يقبل واقعة لا يمكن أن

(1) المرجع السابق. ص (108).
(2) المرجع السابق. ص (120).

تكون خاضعة للقانون الطبيعي للخبرة العملية. وهذا هو السبب الذي جعل من واقعة المعجزة من حيث هي تجربة فوق طبيعية (Transcendante) لا يمكن لها أن تقدم لنا شرعيتها وفقاً لقانون الطبيعة. وهذا بدوره هو نفس السبب الذي جعل الفهم يعلق حكمة على إمكانية حدوثها.

وهكذا نجد أن خصوم الخوارق يستعملون التجربة والقانون الطبيعي سلاحاً لهم. بينما يدعي أنصارها عجز الفهم عن إمكانية إدراك الفعل الإلٰهي[1]. ويستطرد هيجل في حديثه عن هذا الموضوع حتى يقول: أن النتيجة لما سلف ذكره، هو أن الإيمان بالخوارق ينجم عن أن أنصارها يعتريهم وهن عقلي وأزمة ثقة في نفوسهم. وهذا يرجع بدوره لنوع من الرعب الذي ينتابهم في مواجهة القوة الخارجة عن الطبيعة[2].

لقد دعى المسيح إلى الإيمان بعقيدته لأن مذهبه يقوم على أساس من الحقائق الكونية الضرورية التي تعتمد بدورها على قوانين العقل[3](Raison). غير أن تعقيد هذا الأمر لم ينجم إلا عن طريق تلاميذه الذين أساؤوا فهم مُرشدهم، وحرفوا مذهبه وتلك الأخلاق التي يدعو إليها إلى دين يقوم على الاستبداد[4]. وفي مقالة أخرى، حاول هيجل أن يوضح أن المعجزة تمثل ظاهرة لشيء عكس الطبيعة. إذ يقول: «... أن المعجزة هي تمثيل لواقع أقل ألوهية لسيطرة الواقع الميت... والتواضع الإلٰهي الذي يبدو في دور السبب لا يسمح بارتفاع الإنسان إلى فهمه. ولهذا فالمعجزة هي بالفعل خلق من عدم (Creatia ex nihilo)، ولا يمكن لأي فكر أن يسمو ولو بالنزر القليل إلى ما هو إلٰهي. لأن المعجزة هي الانعدام أو الخلق الذي ينجم عن قوة في منتهى الغرابة»[5].

(1) المرجع السابق. ص (215).
(2) المرجع السابق. ص (214).
(3) المرجع السابق. ص (116).
(4) المرجع السابق. ص (160).
(5) روح المسيحية ومصيرها. الترجمة الفرنسية، ص (120 ـ 121).

وفي ختام القول فإن المسيح في اعتقاد هيجل لم يقم بأي فعل خارق للطبيعة لأنه كان بشراً طبيعياً.

أما بخصوص العناية الإلهية (La providence)، فإن هيجل يقيم لها تصوراً آخر خلافاً لما يثيره معناها التقليدي، متمشياً بالطبع مع تصوره الخاص بالألوهية. فالحرية تشغل ـ كما ذكرنا آنفاً ـ مركز التصور الهيجلي للكون. وبناء على ذلك فإن كل ما يتناقض معها لا يمكن أن يكون سوى باطل. والحرية تعني في نظر هيجل أن الإنسان ينفعل وفقاً لإرادته الخاصة وبدون تدخل من أي قوة خارجية. ويستنتج هيجل من ذلك أن العناية الإلٰهية قد أصبحت مرادفة لحكمة العقل. وبعبارة أخرى فإن العناية الإلٰهية قد أزاحت المكان للحرية اللامتناهية للكائن البشري. ويقول هيجل: إذا صح لنا جزء من الألوهية، فإن هذا يعني أن العناية الإلٰهية لا تكمن إلا في جوانيتنا.

وباختصار يمكن القول، إنه لا شيء خاضع للعناية بمفهومها التقليدي. لأن العقل هو وحدة المحرك لتصرفاتنا. كما أنه لا محرك للكون سوى تلك الميكانيكا الإلٰهية التي نشهدها في قوانين العقل. ولهذا يمكن القول إن العناية الإلٰهية شأنها شأن كل التصورات اللاهوتية الأخرى التي ترتبط بكائن أعظم يكمن هناك فيما وراء الطبيعة قد رفضت. ويمكن الاعتماد في هذا الشأن على ما كتبه هيجل بعد رحلته لجبال الألب. حيث نجده يصف لنا القدرية والسيادة المطلقة التي كانت تفرضها الطبيعة على سكان ذلك الإقليم[1].

عندما يقرأ المرء حياة المسيح وفقاً لرواية هيجل، فإنه يلاحظ أن المسيح لم يعد مكللاً بتلك الهالة التي جرت العادة على أن نتصوره بها. وإنما يبدو لنا كشخصية رجل ثائر يناضل من أجل عقيدة تقوم على القيم الخلقية. ومن أجل التبشير بقوة العقل التي يعتبرها السلطة الوحيدة القادرة

---

(1) وثائق. ص (234).

على إدارة شؤون العالم. «إن العقل المحض ـ كما يقول هيجل ـ يتجاوز كل حدود، وهذه هي الألوهية نفسها. إذاً فوفقاً لأحكام العقل وحده قد نسقت بطريقة جوهرية خريطة العالم»[1]. وبالعقل وحده يمكن للإنسان أن يطلع على مصيره.

من الجدير بالذكر في هذا الموقف، أن إصرار هيجل على تلك القوة الخلاقة التي هي قوة العقل يُشير بطريقة لا تقبل الشك إلى استمرارية الفكر الهيجلي. وهذا خلافاً لما جاء في بعض التفسيرات لفلسفة هيجل. والتي منها على سبيل المثال الأطروحة التي يساندها الكاتب الألماني ديلتي (Dilthey)، والتي تهدف لإثبات عدم اتصال الفكر الهيجلي. ووفقاً لهذا الكاتب فإن هيجل كان في مقالته عن **حياة المسيح** صورة مطابقة لكانت.

ثم تطورت أفكاره تحت تأثير كل من فيشته وشيلنج. ولكن ديلتي قد عدل عن فكرته هذه عن هيجل المتأثر بكانت في جزء آخر من تفسيره، وأكد أن هيجل الشاب قد استعمل في مقالته **حياة المسيح** الأخلاق الكانتية من أجل أهداف عملية. ومن أجل تدعيم قضيته عن فكرة **دين الشعب**[2]. والحقيقة أن فكرتي سيادة العقل ودين الشعب لا يرجع الفضل فيهما إلى تأثير فلسفة كانت. لأن هاتين الفكرتين توجدان من قبل عند هيجل منذ سنواته الأولى في مدينة شتوتجارت. ففكرة دين الشعب سبق لهيجل أن قام بتطويرها وتحقيقها بصورتها النظرية في نهاية فترة إقامته في مدينة توبنجن. وقد ظلت هذه الفكرة مثالاً للعقائد الدينية عند هيجل.

أما فيما يختص بمقالته عن **حياة المسيح**، فيمكن القول إنها لم تكن مجرد وسيلة لتدعيم فكرة دين الشعب. فقد كتب هيجل هذا الكتاب لأنه كان يؤمن إيماناً قاطعاً بمسيح بشري.

---

(1) **حياة المسيح**. الترجمة الفرنسية عن طريق د.د.روزكا. ص (49).

(2) ديلتي: **تاريخ هيجل الشاب**. ص 18 ـ 19. قارن في هذا الخصوص بول أسفيلد في المرجع المذكور سابقاً ص (58).

لقد سبق لنا القول أن هيجل قد قبل الالتجاء إلى دين العقل باعتباره الاختيار الوحيد الممكن بين دين عقلي وآخر وثني. وفي حياة المسيح، حاول تطوير هذه الفكرة، ونعني بها فكرة سلطة العقل. ففي اعتقاد هيجل أن المسيح قد بشر بعقيدة مثالية في صراعه الاجتماعي ضد مبادىء الديانة اليهودية التي تخضع لتشريع سلطة خارجية. وهذا الدين الجديد الذي بشر به المسيح كان يقوم على أساسين: أولهما المحبة، وثانيهما سلطة العقل. «لأن العقل ـ كما يقول المسيح الهيجلي ـ هو الذي يُعلم الإنسان كيف يعرف مصيره. والهدف المطلق من حياته»[1] ولأن هذه القوة الجديرة بالاعتبار لا تأتي إلينا من الخارج. وإنما تكمن في أعماقنا، لأنها هي ماهيتنا وهي ذاتنا. ولهذا فالإنسان الجدير بالاعتبار هو ذلك الذي يبحث عن هذه الحقيقة في نفسه هو «وليس باللهث وراء السعادة أو بالتمسح لإنسان ذي شهرة»[2] فالعقل ما هو سوى شرارة إلّهية أو الألوهية نفسها.

ومن الواضح هنا أن المجهود الذي يبذله هيجل في هذا الكتاب، يبدو لأول مرة كعملية توفيقية (réconciliation). حيث ـ اعتباراً من الآن ـ لم يعد هناك أعلى وأسفل. كما لم يعد هناك إنسان تائه وإله مطلق القوة. ومن الخطأ تصور الألوهية ـ في اعتقاد المسيح الهيجلي ـ كسلطة استبدادية. لأن الألوهية هي العقل في الكون؛ وقوة العقل لا تخذل «كما أن تطور العقل هو المصدر الوحيد للحقيقة»[3]. لأن العقل هو الشرارة الإلّهية التي يتقاسمها كل البشر.

ويقول هيجل: إن المسيح قد كرس كل حياته لمكافحة الفساد (Corruption) والخرافات (Superstitions). وذلك من أجل إقامة أخلاق حقيقية[4]. ويؤكد هيجل على الروح الإنسانية في شخصية المسيح، وعلى

---

(1) حياة المسيح. ص (49).
(2) المرجع السابق. ص (49).
(3) المرجع السابق. ص (49).
(4) المرجع السابق. ص (50).

سلوكه الطبيعي المتواضع في حياته الخاصة. فهو كما يقول هيجل كان يرتدي معطفاً من وبر الإبل بحزام من الجلد[1]. ولقد عمد المسيح بواسطة يوحنا وفقاً لتقاليد شعبه. كما بدأ أهدافه الإنسانية بتعليم بعض الرفاق الذين كانوا دائماً في صحبته، حيث كان يلقنهم الحكمة بتطهير أرواحهم، وتجنيبهم الوقوع تحت سيطرة الأحكام المسبقة والتعصب الإقليمي. أما موعظته الرئيسية لهم فقد كانت انتماءهم لمبدأ الفضيلة. ذلك المبدأ الذي لا يخص «أمة بعينها أو هيئات وضعية (positives). »[2]

ويقول هيجل: لقد كان المسيح يعرف جيداً مشكلة شعبه. «لقد كان يعرف بوضوح ارتباط اليهود بآرائهم العنصرية المستحكمة فيهم، وقصورهم الذهني للوصول إلى شيء أفضل»[3]. ويصف لنا هيجل حكمة المسيح وتأثيره حتى في قساوسة معبد القدس. كما يروى لنا كيف جاء القسيس نيكوديم (Nicodème) لكي يستنير بآراء المسيح، وكيف كان هذا الأخير يحاور بطريقة أخلاقية تفوق الخيال. ويشرح له مذهبه الذي يقوم على الأخلاق وسلطة العقل. يقول نيكوديم وفقاً لرواية هيجل: «لقد جئت أنا أيضاً لكي أتعلم منك. لأن كل ما سمعته عنك يؤكد لي أنك رسول من الله. وأن الله يحل فيك. كما أنك قادم من السماء». ويرد المسيح على ذلك قائلاً: «حقيقة إن من لم يكن أصله من السماء، ومن لم تحل فيه قوة إلَهيه لا يكون مواطناً في مملكة الله. »[4]

إن الإنسان ـ كما يقول المسيح ـ لا يعتبر كائناً حسياً فقط، وإنما تكمن في طبيعته كل من الروح وشرارة الكائن الإلهي[5]. وهكذا فإن الوصال الوحيد الذي يربطنا بالألوهية هو تلك الشرارة الإلهية التي تكمن

(1) المرجع السابق. ص (51).
(2) المرجع السابق. ص (54).
(3) المرجع السابق. ص (55).
(4) المرجع السابق. ص (56).
(5) المرجع السابق. ص (56).

فينا. وعلى هذا فالألوهية لا ترشدنا بطريقة أخرى أكثر من تلك الوسيلة. وفي هذا الإطار يمكن للإنسان أن يفهم معنى العناية الإلٰهية. أو كما يقول المسيح: إن الإنسان الذي لا يُطيع الألوهية «سيحاسب نفسه بنفسه على جهله لهذا النور، وعلى عدم تنميته له في نفسه»[1].

إذاً على الإنسان ـ وفقاً لما يقوله المسيح الهيجلي ـ ألا يتخيل إلٰهاً مطلق السلطة يمكث هناك فيما وراء الكون، ويقودنا بفكرة الثواب والعقاب. لأن المحرك الفعلي لنا يكمن فينا نحن. فنحن العلة والمعلول، ولا وجود إلا للعقل الذي «يدعو إلى الأخلاق كواجب»[2]، ومن يُطيع هذه القوة بإخلاص سيقترب طواعية من محكمة العقل»[3]، ومن «روح العالم العقلي»[4] ويروي لنا هيجل الحديث الشيق الذي قاله المسيح لإمرأة التقى بها في مدينة سامراء وذلك تطبيقاً لمبدئه القائم على الأخلاق والعقل. يقول المسيح: «لو كنت تعرفين مبادئي لما حكمت علي وفقاً لمبادىء اليهود. . . سيأتي اليوم ـ أو بالأصح قد جاء بالفعل ـ الذي يقوم فيه العباد الحقيقيون لله، بتكريمهم للأب الكوني في الروح الحقيقية للدين. لأن هؤلاء وحدهم الذين سينالون رضاه في روح يسورها العقل وحده بهالته (القانون الخلقي). هذا القانون الذي لا بد للعبادة الحقيقية لله من أن تقوم عليه.»[5] إن أكثر ما يثير الانتباه في هذا المجال، هو أن هيجل كان يختار من الأناجيل ما يمكن أن يتفق مع مذهبه. فبالنسبة للقانون الخلقي يروي لنا ـ كعادته التي يعظم بها الضمير الأخلاقي في ذات الإنسان ـ قصة تلك المرأة التي عُرفت بسمعتها السيئة، والتي جاءت تعترف للمسيح. فيقول لها: «إنها لسعادة إلٰهية بالنسبة لي، أن أكون شاهداً لانتصار عقيدتك في

---

(1) المرجع السابق. ص (57).
(2) المرجع السابق. ص (58).
(3) المرجع السابق. ص (58).
(4) المرجع السابق. ص (58).
(5) المرجع السابق. ص (79).

ذاتك»[1].

ولما كان الهدف الرئيسي لهيجل هو دحض شخصية المسيح التقليدية باستخدام الإرادة الإنسانية الإصلاحية للمسيح كما يتصوره هو، فإن المسيح الهيجلي لم يتردد مراراً وتكراراً في معارضته ضمنياً وصراحة في بعض الأحيان للكتاب المقدس لليهود. فإذا على سبيل المثال، يؤكد الكتاب المقدس على فساد الطبيعة البشرية، وعلى استحالة وصول الإنسان بذاته إلى الفضيلة، نجد هيجل يناقض على لسان المسيح هذه الفكرة التي تعتبر المحور الأساسي الذي تدور حوله الديانة المسيحية. فالمسيح يدعو رفاقه إلى استكشاف ما يكمن في قلوبهم من خير فطري. يقول المسيح الهيجلي: «إن بذرة الخير التي وضعتها الطبيعة في قلب الإنسان، تنمو بذاتها هنا وهناك. وما عليكم سوى أن تجنوا هذه الزهور التي تنتظر بدايتكم في عمل بدأته الطبيعة...»[2].

لقد كان الحفل على الجبل فرصة طيبة استغلها هيجل أحسن استغلال من أجل بث أفكاره المناقضة للمسيحية. حيث نجد المسيح في هذا الحفل يكرس كل جهوده من أجل الدفاع عن وصايا القانون الخلقي وصبغها بصبغة القدسية. «إذا ماتت قوة الخير فيكم، فإن أفعالكم ستذهب هدراً مع كل المجهودات العابثة الأخرى. ومع كل عناء الناس الآخرين»[3]. ويضيف المسيح مؤكداً على قوة القوانين الخلقية وأفضليتها وأبديتها قائلاً: «إن السماء والأرض يمكن لهما أن يختفيا، ولا يمكن هذا لأوامر القانون الخلقي، ولا للواجب الذي يخضع لها»[4]. ويقول: أن من يتبع هذه القوانين ويحترمها، سيكون وحده جديراً بأن يكون مواطناً في مملكة السماء.

---

(1) المرجع السابق. ص (79).
(2) المرجع السابق. ص (60).
(3) المرجع السابق. ص (62).
(4) المرجع السابق. ص (62).

وبتتبعنا لحياة المسيح كما جاءت على لسان هيجل، نجد أن المسيح الهيجلي يُحوِّرُ مرة أخرى معنى الإنجيل حتى يكون في خدمة مذهبه الأخلاقي. فإذا وجدنا في الإنجيل ما يفيد «أن على الإنسان ألا يكدس كنوزاً على الأرض وإنما في السماء»[1] نجد هيجل يكتب: «على الإنسان أن يكدس في ذاته كنوزاً لا تفنى، أي ثروة من القيم الخلقية»[2]. ولما كانت المعجزات ـ كما سبق لنا القول ـ لا تتفق مع دين العقل شأنها شأن بعض القضايا الميتافيزيقية الأخرى، فإن الله سيقول لأصحاب الخوارق: «ماذا تفيد خوارقكم، ونبوتكم أو أعمالكم العظام ـ هل هذا ما بُعثتم من أجله؟ إن الله لن يعترف بكم من أتباعه، إنكم لن تكونوا من مواطني مملكته. . . هذا العمل بئس ما قمتم به، لأن الأخلاق وحدها معيار لما يرضي الله. »[3]

أما الطابع الإنساني لشخصية المسيح فيبدو واضحاً عندما نستمع إليه وهو ينتقد القوانين المدنية لليهود، وطرقهم في معاملة الآخرين. حيث نجده ينتقد بشدة على لسان هيجل التقاليد اللاإنسانية التي لا زال اليهود يحتفظون بها. يقول المسيح على سبيل المثال: «لقد أوصيتم أيضاً وبدون شك أن تحبوا أصدقاءكم وأمتكم. ولكن بجانب هذا سُمح لكم أن تكرهوا أعداءكم والغرباء. أما بالنسبة لي فإنني أوصيكم بأن تحترموا الإنسانية في أعدائكم أيضاً، إذا لم تقووا على محبتهم»[4]. ويقول لهم: «سعداء أولئك الذين يحبون السلام» كما يقول أيضاً: إن أوامر القانون الخلقي تدعوكم أن تعطوا الزكاة والصدقة بطريقة لا تثير انتباه الآخرين، وليس كما تفعلون على طريقة المنافقين الذين يصرخون بها في الشوارع[5].

---

(1) إنجيل ماثيو. المقطع السادس. الفقرة (19 ـ 20).
(2) حياة المسيح. ص (67).
(3) المرجع السابق. ص (71).
(4) المرجع السابق ص (74).
(5) المرجع السابق. ص (65).

ويتجه المسيح الهيجلي بنقده نحو الكنيسة، وطريقة تطبيق العقيدة المسيحية. حيث نجده يعظ الناس ويدعوهم إلى هجران التردد على المعابد. هناك حيث يسجد المنافقون على ركبهم في إطار من التقوى الزائفة. وينصح هذا المسيح بالطريقة المثلى لأداء الصلاة. ألا وهي «القيام بها في الطبيعة الحرة»... فوق الأهداف الخسيسة التي يسعى إليها بعض الناس، وبعيداً عن الطمع الذي يدفعهم من جانب إلى آخر»[1]. ـ إن الفكر وحده كما يقول المسيح الهيجلي ـ هو السبيل إلى حوار الألوهية... ولكن ترى أي ألوهية يقصد هذا المسيح؟ إنها بدون شك تلك التي «تذكركم بذلك القانون المنقوش في قلوبكم»[2]. وهكذا فإن هيجل من أجل نشر مبادىء الأخلاق التي تقوم عليها عقيدته الذاتية، نجده لا يتوقف عن النضال من أجل القضاء على أي شكل من أشكال التعليم المسيحي، بل وعلى أي صورة من صور العبادة التطبيقية. إن الله ـ في اعتقاد هيجل ـ لم يعد في حاجة لصلاة ذوي الخرافات، الذين يتصورونه وفقاً لأهوائهم الخاصة. أولئك «الذين يزعجون جيرانهم بصراخهم»[3] ويقترح المسيح الهيجلي بعض الكلمات التي ينبغي أن يقولها المرء في صلاته. وهي عبارات تعبر في الحقيقة عن آمال هيجل نفسه: «يا رب البشر... هل من يوم تتحقق فيه مملكتك وحيث تجعل فيه كل الكائنات ـ التي تتميز بملكة العقل ـ من القانون الخلقي القاعدة الوحيدة لأفعالها؟»[4]

إن عبادة الله ـ في نظر هيجل ـ يجب أن تكون وفقاً لأحكام العقل. لأن كلا من العقل وعبادة الله يتجاوزان عالم الحس. كما أن كلاً منهما «لا يمكن التوفيق بينه وبين استخدام الحواس»[5] وفي النهاية، فإن عبادة الله لم

(1) المرجع السابق. ص (66).
(2) المرجع السابق. ص (66).
(3) المرجع السابق. ص (66).
(4) المرجع السابق. ص (66).
(5) المرجع السابق. ص (68).

تنشأ إلا من أعمال القلب ومن أجل أن تصبح قانوناً خلقياً. وهذا هو السبب الذي جعل معيار الفعل الخلقي - في رأي هيجل - لا يمكن أن يكون أي شيء آخر غير تطابق هذا الفعل مع القانون الأساسي للأخلاق. أي «إعمل وفقاً لمبدأ ترغب في أن يطبق قانوناً عاماً لكل البشر مثلما هو الأمر بالنسبة لك.»[1] وهذا القانون كما يراه هيجل يتضمن «كل القوانين التشريعية والكتب المقدسة لكل الشعوب».

ومن الملاحظ اعتباراً من الآن أن للمعركة التي شنها هيجل في مقالته عن دين الشعب ضد ديانة الأوثان تبدأ الآن من جديد. ومن الآن فصاعداً فإن المسيح وحده يقود هذا الصراع ضد الديانة اليهودية. تلك الديانة التي تحط من إرادة الإنسان. وهذا ما يقوله المسيح في هذا الصدد لليهود: «إذا كنتم تعتبرون التماثيل الرابضة في كنائسكم ووصاياكم الوضعية تمثل أفضل قانون قُدم للإنسان، فإنكم بذلك تجهلون كرامة الإنسان وقدرته على استخلاص معنى الألوهية بنفسه...»[2] تُرى ما معنى الألوهية بالنسبة لهيجل؟ إنها بدون شك لا يمكن أن تكون إلا إرادة ومقدرة الإنسان. ولهذا يقول: بقدر ما يحترم المرء هذه القدرة بقدر ما ينزل منزلة أفضل عند الله[3].

في هذا النص السابق وغيره يمكن للمرء ملاحظة كيف أن هيجل بدأ يُصبغ الألوهية بالصبغة الإنسانية، أو يُصبغ الإنسان بصبغة الألوهية إذا صح هذا التعبير. إن قدرة الإنسان كما يقول هيجل ليست سوى ذاته (son moi)، «وهذه الذات تنكشف في صورة العقل الذي لم تعد تعتمد تشريعاته على أي شيء، والذي لا يمكن لأي سلطة في الأرض أو في السماء أن تدعو لمعيار آخر للحكم سواه.»[4] وهذا المبدأ، أي مبدأ الذات المستقلة عن أي

(1) المرجع السابق. ص (70).
(2) المرجع السابق. ص (73).
(3) المرجع السابق. ص (73).
(4) المرجع السابق. ص (74).

سلطة خارجية يُنبيء بيوم سوف لم تُمجد فيه أي شريعة أخرى سوى شريعة الكون[1].

أما المسيح الذي يقدمه هيجل كمؤسس لديانة الأخلاق والعقل وكمفكر إنساني، فإنه لم يتوقف عن النقد لعادات شعبه السيئة. حيث نجده يثير انتباههم لتعصبهم الديني قائلاً: عليكم مراجعة تاريخكم، «وكبرياءكم اللذين يمتدان في أفقهما المحدود. واللذين يمنعانكم من النظر لشيء أسمى من علمكم الفاقد الروح، ولشيء أسمى من عاداتكم الآلية»[2]. لقد احتقرتم أنفسكم كما حططتم بعاداتكم التافهة بالكائن البشري. ويقول المسيح لليهود الذين احتجوا على خرقه ليوم السبت: «إن الإنسان أكثر من أن يكون معبداً. إنه وحده، وليس مكاناً معيناً، الذي يُطهر الأفعال أو يحط من شأنها»[3].

ويعود الطابع الإنساني للمسيح ـ كما يراه هيجل ـ إلى مذهبه الأخلاقي الذي يدعو الشعوب قاطبة إلى الحكمة. ولرغبته في بناء مجتمع إنساني يُحكم بالقانون الشرعي للأخلاق المطلقة. هذه الأخلاق التي لا يتميز بها إنسان معين. وهذا هو السبب الذي جعل المسيح ينتقد بدون انقطاع عادات اليهود التي تتعارض مع أخلاق البشرية. إنه يقول لهم: «ربما تعتقدون أنه من ضرب الحظ أن تكون معرفة القوانين الخلقية قد جاءت من أجلكم أنتم فقط، ومن أجل هذه الرقعة من الأرض. إن المرء لا يدري لماذا لكم أنتم بالذات، دون أمم الأرض قاطبة؟. لعمري أن هذا الذي يجعلكم تتخيلون هذا الأمر ليس سوى الضيق الأناني لتفكيركم.»[4] ويقول المسيح: إن ما أدعو إليه إنما هو نقيض لذلك. إن مذهبي لا يقوم سوى على حرية الإنسان والمحبة التي تجمع البشر بدون تمييز. «لعمري

(1) المرجع السابق. ص (59)
(2) المرجع السابق. ص (74).
(3) المرجع السابق. ص (75).
(4) المرجع السابق. ص (90).

إنكم لعبيد. لأنكم تخضعون لاستعباد قانون فرض عليكم من الخارج.»[1] بينما لا يكون القانون الحقيقي سوى ذلك الذي ينبع من أعماق الإنسان نفسه. إنه صوت العقل، وصوت الحرية. ويضيف المسيح قائلاً: إن الشيء الوحيد الذي أوصي به اتباعي، هو أن يحسنوا الإصغاء لهذا الصوت[2].
من الملاحظ أن إصرار هيجل على تفسير جميع العقائد الدينية في ضوء العقل، وتركيزه على حرية الإنسان، وكذلك دعوته إلى ديانة الشعب التي يبشر بها، لم تجعله يتردد في أن يجعل من إبراهيم نفسه (عليه السلام) نصيراً لهذه الأهداف. حيث نجده يقول على لسان هيجل: «لقد وهب العقل قانونه للإنسان لكي يستنير به وحده. فلا من السماء ولا من اللحد يمكنه أن يجني مواعظ أخرى.»[3]

وفي النهاية، فإن نظرة عامة إلى النص الذي قدمه لنا هيجل عن حياة المسيح، تجعلنا نستكشف فيه ثروة من الأفكار الخلقية التي تحث الإنسان إلى الإيثار والعودة إلى ذاته. هناك حيث يجد الشرارة الإلهية تسطع. أما المحبة والعفو والتواضع فإنها الفضائل التي كرّس المسيح حياته من أجل بثها في المجتمع. فهو الذي قال في هذا الشأن: «أحرصوا على ألا تحتقروا إنساناً، وعليكم بطيبة القلب هذه الزهرة التي فاقت كل الرقة وكل النبل في الإنسانية.»[4] ويضيف المسيح قائلاً: إنني لست هنا من أجل أن آمر الآخرين أو من أجل بناء سلطة شخصية ولكنني هنا من أجل أن ألفت انتباهكم إلى تفاهة الشكل الخارجي لشرائعكم التي لا تخدم الإنسانية في شيء، وفي النهاية فإنني هنا «من أجل خدمة البشرية، بل ومن أجل أن أضحي بحياتي من أجلها»[5].

(1) المرجع السابق. ص (90).
(2) المرجع السابق. ص (90).
(3) المرجع السابق. ص (114).
(4) المرجع السابق. ص (93).
(5) المرجع السابق. ص (120).

غير أن المرء لا يمكنه أن يتجاهل أن هذا النضال الذي يصفه هيجل في شخصية المسيح، والذي سيجعل هذا الأخير ـ كما يقول هيجل ـ «شرف لأفضل جزء من البشرية»، قد أعاد المسيح إلى حجمه الطبيعي، أي المسيح الثائر. إنه إنسان طبيعي لأنه كرس كل جهوده من أجل تجريد الفكر أي صورة لألوهية غريبة تكمن خارج الإنسان. إن العقيدة كما يراها المسيح الهيجلي لا تعدو أن تكون سوى ذلك القانون المقدس الذي ينبع من العقل ومن صوت الضمير. وهذا الهاتف هو صوت الألوهية[1].

ويعتبر المسيح إنساناً ثائراً لأنه أمضى حياته في تخليص البشرية من حياتها البدائية التي كانت تغرق فيها.

وفي النهاية يمكننا أن نستخلص مما سلف ذكره الأهداف الرئيسية الثلاثة لنضال المسيح وهي:

أولاً: إنقاذ الإنسان من أي سلطة خارجة عنه.
ثانياً: نشر عقيدة تقوم على سلطة العقل، وطيبة القلب.
ثالثاً: جمع البشرية في إطار عقيدة شريعتها الحرية[2].

---

(1) المرجع السابق. ص (128).
(2) لقد أشار بول أسفيلد بعين الصواب إلى الهدف الذي كان يسعى إليه هيجل الشاب. لقد أشار هذا الكاتب إلى أن كفاح هيجل من أجل الحرية دفعه إلى أن يفرغ المسيحية من الداخل. المرجع المذكور سابقاً ص (66). ـ قارن ما ذكره اليكسندر كوراي في كتابه دراسات عن **تاريخ الفكر الفلسفي**. باريس ص (150) ملاحظة 3. «إن عظمة هيجل تكمن في الواقع في المجهود الفكري الذي بذله لكي يتجاوز رومانطيقية شبابه. تلك الرومانطيقية التي كانت تسيطر على كل جيله. إنها تكمن في مجهوده لفهم محتوى الفكرة (Anstrengung des Begriffs) وهذا هو هيجل، الفيلسوف الأقل صوفية وتديناً في عصره. وهكذا كان أولى بكتابات الشباب اللاهوتية أن تسمى كتابات الشباب المضادة للاهوت، (Anti - Theologische Jugendschriften)».

ب ـ مشكلة العناصر الوضعية في العقيدة المسيحية:

لقد أشار هيجل الشاب في مذكراته ـ كما سبق لنا القول ـ إلى أن هدفه الرئيسي في حياته العلمية هو أن يكون مؤرخاً يصف الأحداث والوقائع. والمتتبع «**لكتابات الشباب اللاهوتية**»، يجد أن هيجل قد طبق فيها منهجاً تاريخياً، جعله يجوب التاريخ باحثاً عن حقيقة أصل المعضلات المعاصرة. ولعله من أهم المشكلات التي كرس لها هيجل بحوثاً مطولة هي تلك الحقيقة التي تكمن في العقيدة المسيحية كما هي الآن، والمسيحية كما كانت في السنوات الأولى لنشأتها. ويقول هيجل في هذا الصدد: إن الدين المسيحي فقد جوهره عبر العصور التاريخية اللاحقة لنشأته. كما أنه تحول من دين ذاتي وحيوي إلى دين وضعي يخلو من بهاء الحياة. وهذا التحول الخطير، أدى إلى تمزق الحياة الإنسانية، لأنه أدى إلى فصل الفكر (la pensée) عن موضوعه، والنظرية عن التطبيق. لهذا السبب فإن مشكلة أصل الوضعية في الديانة المسيحية استحقت انتباه هيجل الشاب في جميع شذراته.

ولهذا فمن جانبنا سنكرس الجزء الثاني من هذا الفصل، للإجابة عن السؤالين الآتيين:

1) ـ ماذا يقصد بالوضعية؟

2) ـ من أين جاءت؟

1 ـ وللإجابة عن السؤال الأول لا بد من القول: أن معنى العقيدة الوضعية بالنسبة لهيجل ينصب على نسق من القضايا الدينية التي لا بد لنا من قبولها كحقائق، لأنها فُرضت علينا من قبل سلطة طاغية[1]. إذاً فإن فكرة العقيدة الوضعية ـ كما يقول هيجل ـ تتضمن سلسلة من الحقائق التي تستقل استقلالاً تاماً عن الحقائق في مفهومنا نحن. ومع هذا فإن هذه الأفعال تبقى حقائق موضوعية (Objectives) كما يطلق عليها، وليس في مقدور أحد التجرؤ على دحضها.

---

(1) **مؤلفات**. الجزء الأول. ص (190).

إن هذه العقيدة التاريخية التي أجبرنا على طاعتها، تتضمن مبادىء ترجع لما ورثناه عن آبائنا ومُربينا. إنها تعتمد بالفعل على ثقتنا فيهم[1]. وهي ثقة ترتفع فوق كل نقد. في مقالة كتبها هيجل في شتاء 1795 يبدو أن هدفه منها كان محاولة لدحض الدليل على وجود إله مطلق القوة، وهي الفكرة التي جاءت بها العقيدة اليهودية لأول مرة. حيث نجده وفقاً لهذا النص يعتبر أن مؤسسي العقيدة الوضعية يفترضون «إن الله مصدر لكل حقيقة، وأننا نحن جهلة وعُميان»[2]. وهذا التصور أدى بهم إلى تأكيد وفرض وجود بعض الحقوق الإلٰهية التي لا بد لنا من القيام بها. فبما أن الله هو سيدنا ومولانا، وبما أننا نحن نعد من مخلوقاته، فإن واجبنا نحوه لا يكون إلا في ولائنا له واعترافنا بفضله[3]،

ويبدو أن هيجل يكتشف في هذا النوع من التصور للألوهية شيئاً من الالتباس. ووفقاً لرأيه فإن كل الواجبات التي يُطلب من الإنسان القيام بها، لم تكن إلا في صالح عقيدة تفترض بطريقة مسبقة ضعف الإنسان. ولهذا فهيجل يعتبر أن الاعتراض الرئيسي على هذا المسلك إنما هو بطلان الافتراض الأول، وهو أن الله هو سيدنا ومولانا. ولهذا السبب نجد هيجل يرفض بدون تردد هذا الافتراض، لأنه في اعتقاده موجه إلى الإنسان الحسي أكثر منه إلى الإنسان العقلي. وبالنتيجة فإن هذا الافتراض يقودنا للخضوع لأخلاق حسية[4].

ويبدو أن المشكلة الفعلية في هذا الشأن، هي فقدان حرية العقل. وبعبارة أخرى، إذا ما قبل الإنسان هذا الافتراض أي وجود كائن أعظم خارج الذات يؤثر على الفطرة والفكر، مهما أطلق عليه من أسماء كاسم الطبيعة أو القدرية أو العناية الإلٰهية، فإنه لا بد للمرء في هذه الحالة من

(1) المرجع السابق. ص (191).
(2) المرجع السابق. ص (191).
(3) المرجع السابق. ص (191).
(4) المرجع السابق. ص (191).

التسليم بفقدان الأمل في التخلص من عقيدة وضعية[1]. ورأي هيجل في هذا الخصوص يبدو واضحاً. إنه يريد أن يقول: إن أي تصور لإله لا يمكن لفكر الإنسان أن يفهمه، إنما هو تصور مرفوض بطريقة مسبقة. ويعتبر هيجل أن مصدر الإيمان بكائن غريب يكمن خارج ذات الإنسان، يرجع لعدم معرفة مقدرة العقل الإنساني. ويقول هيجل: إن الأرثوذكس لا يريدون قبول هذه الحقيقة. حيث نجدهم يُصرون على عدم إمكانية العقل للتغلب على الميول الحسية، وعلى عدم إمكانيته حتى على إرضاء احتياجاته الخاصة. ووفقاً لهذه الخرافة فإن الأرثوذكس يريدون أن يجعلوا من الإنسان كائناً لا حول له ولا قوة، أي أنه يعتمد اعتماداً كلياً على كائن أعظم يربض فيما وراء ذاته[2].

ولهذا يمكن القول إن افتراض قصور العقل الإنساني، إنما هو حجة يختلقها البعض من أجل تبرير شرعية العقيدة الوضعية. وإذا كانت المسيحية قد نشأت من أحداث تاريخية محضة، فإن العبرة لا تكون بتحقيق العقيدة الوضعية، وإنما بتجنيب هذه العقيدة للمتناقضات التي تنشأ بين هذه الأحداث وقانون العقل[3]. وإذا ما تأملنا في بناء الديانة المسيحية، وجدناه يتكون في معظمه مما يُسمى بالحقائق التاريخية. فلنأخذ على سبيل المثال قضية المعجزات (les miracles)، والأحداث الأخرى الفوق الطبيعية نجد أن العقل لا يستطيع تقديم تفسير في هذا الخصوص. كما نجده يعترف بعدم فهمه لها.[4]

من تحليله لفكرة الدين الوضعي، يشير هيجل إلى أن هذا الدين لا يخدم العقل العملي في شيء. وربما على العكس من ذلك، حيث نجده يكتفي بتطمين العقل بوعود وأماني كاذبة. وبهذه الأماني يحتفظ الدين

(1) المرجع السابق. ص (191 ـ 192).
(2) المرجع السابق. ص (191 ـ 192).
(3) المرجع السابق. ص (191 ـ 192).
(4) المرجع السابق. ص (193).

الوضعي بالعقل تحت قدميه بصورة مستمرة[1].

ولهذا السبب فإن الواجب يحث الإنسان على النضال ضد هذه العقيدة. وضد رجال اللاهوت الذين يقومون بالتبشير لها حتى «يأتي اليوم الذي يجدون فيه أنفسهم مجبرين على إعلان إفلاسهم»[2]

2 ـ من أين جاءت الوضعية للعقيدة المسيحية؟

لا بد من القول في البداية إن تحوير مذهب المسيح قد جاء نتيجة للظروف الاجتماعية التي ظهر فيها هذا المذهب، والتي كانت في حد ذاتها وضعية بمعنى الكلمة. وعلى حد قول هيجل فإن الوضعية يمكن أن تكون عنصراً يكمن في شخصية المسيح، حيث كان في حد ذاته يهوديًا[3]. لكنه رفض طريقة الحياة وعقيدة أمته. ويبدو أن الموقف التراجيدي للشعب اليهودي قد جاء نتيجة لطريقة هذا الشعب في تصور الألوهية. حيث كان تصوره هذا يجعل من الإنسان آلة تدار بقوة لا يمكن مقاومتها. ولهذا فإن أخلاق هذا الشعب تتصف بالضعف والعبودية. ولقد حاول السيد المسيح حتى سن النضج أن يُكوّن نفسه بطريقة مختلفة عن تلك التي تتبناها أمته، والتي جعلتها ترتبط بالألوهية بطريقة أصبحت معها الحرية في طريقها للزوال . ويقول هيجل : لقد كان المسيح معافى من ذلك المرض المعدي الذي استشرى في عصره. كما كان المسيح خالياً من قصر النظر الذي جعل أمته تجعل من الحاجات العامة للحياة هدفها الوحيد[4]. وهذا ما جعل الدين بالنسبة له شيئاً أكثر من ذلك. أي أنه مذهب للأخلاق والحرية.

لقد حاول المسيح وفقاً لهذا المذهب إثارة انتباه أمته إلى المبادىء

---

(1) المرجع السابق. ص (195).
(2) رسالة من هيجل إلى شيلنج في نهاية يناير سنة (1795).
(3) مؤلفات. الجزء الأول. ص (112).
(4) المرجع السابق. ص (106).

الخلقية التي تكمن في الكتابات المقدسة[1]. كما أنه كان يتألم كثيراً لما كان يراه في أمته من انسياق خلف مبادىء تقوم على احتقار كرامة الأنسان. وهذا السبب هو الذي جعله يُكرس كل حياته من أجل تغيير تلك الأخلاق، ومن أجل تطهير روح شعبه. ولكن النتيجة كانت بكل أسف مفجعة. لأنه بدلاً من أن ينجح في تحقيق هذا الهدف الإنساني، نجده يسقط ضحية ضيق الفكر والكراهية التي كان يتصف بها مواطنوه[2].

إذاً من أين جاء العنصر الوضعي الذي يميّز الديانة المسيحية؟

عن هذا السؤال الذي يطرحه هيجل نفسه يمكننا أن نقدم الإجابة الآتية:

قبل كل شيء علينا أن نعلم أن المسيح قد طور مذهبه الأخلاقي ابتداء من العهد القديم (l'Ancien Testement)، وتصور اليهود للإرادة الإلٰهية كما جاءت في تقاليدهم[3]. ولقد كان المسيح يعلم جيداً الطريقة التي بنى اليهود وفقاً لها علاقتهم بالألوهية. ومعنى القيم الخلقية، وكذلك توقعهم للمسيح المنتظر. هذا بجانب إطاعتهم العمياء لعقيدة وضعية[4]. كما كان يعلم أن اليهود كانوا يعتقدون أنهم قد تلقوا قوانينهم ووصاياهم الدينية من الله مباشرة.

ولما كان الهدف الأساسي للمسيح هو انتقاد أفكار شعبه وإقناعه بزيف عقيدته، كان مضطراً من أجل ذلك للقيام بأفعال خارقة، حتى تكون هذه الخوارق حصناً له من غضبهم من ناحية، وأثراً على تفكيرهم الميتافيزيقي من ناحية أخرى. ويبدو أن هيجل كان يشك حتى في عقيدة المسيح نفسه. إذ أن ما قاله هذا الأخير عن نفسه لشعبه بأنه ابن الله وأن له

(1) المرجع السابق.
(2) المرجع السابق. ص (108).
(3) المرجع السابق. ص (112).
(4) المرجع السابق. ص (112).

علاقة بالله لم يكن ـ في اعتقاد هيجل ـ إلا وسيلة من قبل المسيح للتقرب من شعبه وإثارة الطمأنينة في نفسه بأنه يرتبط هو الآخر بقوانينهم الدينية. وهذا المنهج الذي سلكه المسيح في محاولته نيل ثقة شعبه كان مصدراً لتصور العلاقة الخاصة بينه وبين الألوهية في العقيدة المسيحية.

إن العقيدة اليهودية ـ كما يقول هيجل ـ قد قضت على أي محاولة للتأمل الحقيقي، لأنها كانت ترتبط مباشرة بالألوهية على هيئة وحي وضعي. وبإخمادها لأي صورة من صور التفكير الشخصي لا يمكن التأثير فيها إلا بذلك المنهج الذي سبق ذكره[1]. وهذا هو السبب الرئيسي الذي جعل المسيح يعيد ويكرر على أسماع اليهود بأنه لم يكن يبشر إلا بما تعلمه عن الأب. وإن «كل من يؤمن به سيكون مؤمناً بالأب»[2].

وهذا القول يجعلنا نفهم أن المسيح ـ في اعتقاد هيجل ـ قد ادعى علاقة مباشرة مع الألوهية لأنه لا يمكن له بدون تلك السلطة أن يتمكن من تحقيق هدفه الإنساني، وهو إقامة دين الفضيلة والأخلاق[3]. ولكن هذا الهدف للأسف لم يتحقق، بسبب ارتباط تلاميذ المسيح بأفعاله ـ التي كان يستخدمها وسيلة لإقناع الآخرين بمذهبه دون الالتفات إلى القيم الخلقية الكامنة في ذلك المذهب. ولهذا السبب ـ كما يقول هيجل ـ فإن الديانة المسيحية لا تقوم في أيامنا هذه إلا على سلطة المسيح ومعجزاته، وعلى الفكرة التي كان يعتبر وفقاً لها المسيح المنتظر، والذي سيُبعث من جديد «كما كان يعتقد تلاميذه في ذلك الوقت»[4]. ويقول هيجل: لو قارنا مصير الفلسفة السقراطية وتطورها بمذهب المسيح، لوجدنا أن الاختلاف بينهما ينجم عن الاختلاف بين تلامذة كل منهما. فلو نظرنا على سبيل المثال إلى الطريقة التي كان يتبعها تلاميذ المسيح من بعده، لوجدناهم يتحدثون عن

(1) المرجع السابق. ص (113).
(2) المرجع السابق. ص (114).
(3) المرجع السابق. ص (114).
(4) المرجع السابق. ص (115).

كل شيء إلا عن مبادئه الخلقية. وهذا هو السبب الذي جعلهم قاصرين عن الوصول إلى شيء جديد. كما أنهم بدلاً من أن يطوروا هذا المذهب في صالح المجتمع والإنسانية، نجدهم يقيمون حدوداً لتفكيرهم ويكتفون بشخصية معلمهم[1].

أما رفاق سقراط فإنهم كانوا على العكس من ذلك. حيث طور كل منهم تفكيره، ومنح نفسه الكثير من الاستقلال. وبهذه الطريقة تمكنوا من خلق فلسفات أخرى ومذاهب متنوعة. ومن هذا نستنتج أن تطور أتباع سقراط قد جاء نتيجة لأنهم «كانوا يحبون سقراط بسبب فضيلته وفلسفته، وليست فضيلة وفلسفة سقراط بسبب سقراط نفسه»[2]. لقد ناضل سقراط ـ كما يقول هيجل ـ بطريقة جريئة مثل المسيح، وذلك من أجل بناء مواطن حر ومجتمع مستقل ولعل أوضح ما يميز في النهاية أصدقاء سقراط عن أتباع المسيح، هو أن أصدقاء سقراط لم يكتفوا بكونهم سقراطيين، وإنما أضافوا إلى تفكير معلمهم الكثير من الأشياء في الميادين الاجتماعية والسياسية.

ونستنتج مما سلف ذكره أن أحد الأسباب التي أحالت مذهب المسيح من دين للفضيلة (Tugendreligion) إلى دين يقوم على السلطة، ثم فيما بعد إلى دين دولة، هو ذلك السلوك الذي قام به تلاميذه. إن طريقة ارتباطهم بمعلمهم وكذلك إعجابهم المبالغ فيه بشخصيته جعل منهم وسطاء مخلصين في نقل الجانب الوضعي من عقيدته دون الوصول إلى شيء آخر. هذا ويمكن القول: إن فكرة المسيح المنتظر قد فجرت الخيال لديهم، فصاروا يتحدثون عن العديد من الأشياء الجديدة بعد وفاة المسيح. وهذا الخيال الزائد عن الحد نجده قد تطور وتحول عبر التاريخ إلى كنيسة ثم إلى دولة.

ويستمر هيجل في مجهوده لجعل المسيح شخصية بشرية قائلاً: إن

---

(1) المرجع السابق. ص (119 ـ 120).

(2) المرجع السابق. ص (120).

المسيح قد نجح في تحرير تلاميذه من هيمنة عقيدة الخرافات. غير أنه لم يفلح في أن يجعل منهم مواطنين فاضلين. وحقيقة أن هذا الإخفاق قد جاء من عدم فهم أتباعه في تلك الفترة القصيرة من الزمن لقيمه وحكمته. وهكذا نجدهم بدلاً من أن ينقلوا عنه فضيلته، أصبحوا معتمدين على خوارقه، الأمر الذي ساقهم للتبشير بعقيدة وضعية[1].

ويشير هيجل مرة أخرى إلى المصدر الأساسي للوضعية. وهو ذلك المشهد المفجع الذي مات فيه المسيح. وتلك الشجاعة الفائقة التي قابل بها المنية على أنها قدر ومصير. هذا بجانب تلك التعاليم التي كان يلقيها عن الأب والبعث في ذلك الوقت. إن هذه الظروف المؤثرة جميعها قدمت صورة لشخصيته غاية في السمو. الأمر الذي جعل تلاميذه يرتبطون ارتباطاً وثيقاً به وذلك على حساب مبدئه. وهذه الظروف جميعها قادت أتباعه إلى تأسيس «معرفة الإرادة الإلهية، والطابع الإجباري لهذه المعرفة بصورة قطعية على سلطة المسيح، والعمل على قبولها كجزء كامل من الإرادة الإلهية»[2].

وبهذا الشكل لم تعد عقيدة المسيح تلك العقيدة الفاضلة، وإنما أصبحت ديناً يقوم على الشرائع والسلطة. وبفضل الرسل تحول هذا التصور فيما بعد إلى دولة دينية برجوازية تقوم على الاستبداد، ويفتقد فيها المواطن حريته وقيمه الخلقية.

وبعد أن وصل هيجل إلى هذه النتيجة، نجده يدفع بمجهوده مرة أخرى من أجل دحض تشريعات تلك السلطة.

وحجة هيجل في هذا الخصوص هو أن المجتمع الأنساني لا يمكن له أن ينقاد وراء وصايا دينية أو سياسية. لأن هذه الوصايا مفروضة من الخارج في الوقت الذي يجب فيه أن تكون واجبات وحقوق المواطن تقوم

(1) المرجع السابق. ص (121).
(2) المرجع السابق. ص (123).

على أساس من الأخلاق[1].

إن الواجب في أي دستور مدني يمكن أن يكون مشكلة في حالة ما تفرض الدولة مجموعة من الحقوق والواجبات التي بدلاً من أن تهدف إلى مبادىء خلقية، نجدها تكون في خدمة نظام استبدادي[2]. والمعلوم أن هيجل يهدف لبناء مجتمع أخلاقي بدلاً من المجتمع الديني. لأن المواطن في هذا المجتمع الأخير ـ كما يرى هيجل ـ يقوم بواجبه تحت شيء من الإلزام والخوف. أما في المجتمع الأخلاقي (Moralischen Gesellschaft) فإن «العدالة تقوم على أساس احترام حقوق الآخرين. وهذا الاحترام يمكن اعتباره سلوكاً فاضلاً. لأن الفرد لا يقوم به إلا وفقاً للمبادىء الخلقية بصفة عامة ومبدئه الخلقي بصفة خاصة، وليس لأن هذا الواجب مفروض من سلطة الدولة»[3].

وهذه الطريقة لتصور الواجب ترجع للمواطن نفسه. كما أنها تعتمد على الضمير الإنساني فيه وليس على الخوف من السلطة الدينية أو السياسية.

ومن الملاحظ أن هذا المبدأ الخلقي الذي يطرحه هيجل الشاب في هذه الشذرة، إنما يقتبسه من فلسفة كان وقع تحت تأثيرها في هذه الفترة، لكي ينسبه إلى مذهب المسيح. إن المسيح على حد قول هيجل قد حاول بمذهبه هذا إيقاظ روح الأخلاق في شعبه، وبناء مجتمع أخلاقي[4]. وهذا ما جعله يقدم العديد من الأمثلة في هذا الشأن. كما جعله يُعيد مراراً القول: إن العقيدة هي عقيدة العقل. غير أن هذا الحلم للمسيح لم يتحقق بكل أسف. بل إننا نجد عقيدته السمحاء قد حُورت إلى عقيدة وضعية تخلو من الحياة. ويقول هيجل: إن الإنسان لا يفقد تحت سيطرة هذه

(1) المرجع السابق. ص (134).
(2) المرجع السابق. ص (134).
(3) المرجع السابق. ص (135 ـ 136).
(4) المرجع السابق. ص (138).

العقيدة الاستبدادية حريته فحسب، بل إنه فقد أيضاً كل أمل في الاختيار . فعندما يكون المرء مقتنعاً بحقيقة فكر فلسفي ما، فإن لديه في هذه الحالة حق تعديل هذا الفكر وفقاً لمقتضيات العقل. وهذه المسلمة نجدها معكوسة في المجتمع المسيحي، لأن المنتمي إلى هذه العقيدة يكون مضطراً لقبول واجبات (Devoirs) معينة حتى لو كانت في تناقض صارخ مع العقل[1]. وفي هذا الموقف المحزن كثيراً ما نجد المواطن يتحمل أعباء الواجب الديني على طريقة العقد الاجتماعي (Contrat social). وعلى أية حال فإن هذا المسلك يرجع بالدرجة الأولى إلى إخفاق العقيدة المسيحية في تكوين مجتمع خلقي. وهذا الإخفاق ـ كما يراه هيجل ـ هو مصدر النظام الاستبدادي والمذاهب الصارمة التي تتبناها الكنيسة من أجل تحقيق المثل الكاملة للملة المسيحية. وهذه المذاهب بدورها تقتل ـ كما يقول هيجل ـ في الإنسان «كل نوع من حرية الإرادة وحرية العقل (العقل ـ النظري والعقل العملي)»[2].

إن المرء الذي يقرأ بكل انتباه هذا البحث الذي يقوم به هيجل الشاب عن الوضعية في الأديان بصفة عامة، وفي المسيحية بصفة خاصة، لا يسعه إلا ملاحظة الهدف الذي كان يسعى إليه هيجل من وراء ذلك. وهذا الهدف هو الإشارة الضمنية، إلى أن الأديان كما كانت في عصره تشكل عقبة أمام تطور الفكر. ولكن هذا البحث التاريخي المركز على تاريخ الفكر الإنساني لم يلغ النتيجة التي ينتهي إليها هذا الفيلسوف من دراسته عن الفكر اليوناني القديم. والتي تشير إلى أن الإنسان في ذلك العهد قد تمتع كثيراً بالحرية والعدالة قبل ظهور الأديان الوضعية. والدليل على صدق هذه النتائج، نجده في المجتمعات الأوروبية. حيث إن الكنيسة الكاثوليكية شأنها في ذلك شأن الكنيسة البروتستانتية التي كانت ـ بحجة تحقيق الأخلاق المسيحية ـ تسعى إلى تطبيق منهج تربوي صارم. ولذا لم يكن كل من

---

(1) المرجع السابق. ص (140).
(2) المرجع السابق. ص (141).

الفهم (Verstand) والعقل (Versiunr) قد سحقا نهائياً في ظل هذا المنهج الكنسي، فإننا نجدهما يزخران بالصور الخيالية المرعبة[1]. لقد كان الاتفاق تاماً بين هاتين المؤسستين من أجل احتقار الطبيعة البشرية. ولعل الاختلاف الوحيد الذي نجده بينهما لم يكن ذلك الاختلاف «الذي ينشأ عادة من اختلافهما في ميدان الحقوق، وإنما ذلك الذي ينشأ في ميدان السلطة وحاجة كل منهما»[2].

ولكي يؤكد هيجل وجهة نظره هذه الخاصة بالأخلاق المسيحية، نجده يركز كثيراً على المناهج التربوية الكنسية. فهو يقول على سبيل المثال: فلننظر إلى تلك الطريقة الغريبة التي تُعد بها الكنيسة المواطن. فلو أخذنا على سبيل المثال الحق الطبيعي للطفل في أن يُنمي ملكاته بطريقة حرة، لوجدنا الكنيسة بدلاً من هذا الحق، تفرض طريقة تربوية تجعل من الأطفال عبيداً بدلاً من أن يصبحوا مواطنين أحراراً[3]. وهكذا بهذه الطريقة الغريبة نجد الكنيسة تعد الأجيال الجديدة. إنها تخمد بذلك فيهم ملكتي الفهم والعقل. كما تجردهم من حقهم الطبيعي وحرية اختيارهم[4].

إذا كان هيجل يظهر لنا في هذه الحقبة من حياته بمظهر الشاب الثوري الذي يناضل من أجل الحرية الأنسانية، فهذا يرجع إلى أن الحرية في هذا العصر قد انتهكت بالشكل الذي أجبر فيه المواطن على التنازل عن حقه (aliené) إلى عقيدة مستبدة. وبالشكل الذي تمزق فيه ضميره من جراء الصراع السياسي الديني. وإذا كان المواطن في هذه الفترة قد سقط ضحية مباشرة للدولة السياسية، فإن هذه الأخيرة قد سقطت بدورها ـ كما يقول هيجل ـ ضحية الكنيسة. وهكذا نجد أن كلاً من المواطن والدولة قد وقعا في النهاية أسيرين. فالدولة التي كان من واجبها الدفاع عن حقوق

(1) المرجع السابق. ص (156 ـ 157).
(2) المرجع السابق. ص (153).
(3) المرجع السابق. ص (157).
(4) المرجع السابق. ص (157).

مواطنيها، أصبحت هي نفسها في خدمة الكنيسة. وهذا ما جعل هذه الأخيرة تستعمل كل أنواع الوسائل الممكنة من أجل تحقيق مبادئها الخلقية.

تلك المبادىء التي كانت تكبل المواطن بتعاليم الزهد، وتجرده من أي نوع من المتعة «كالفرح والحب والود والمتعة الاجتماعية[1]». كما كانت تمنعه من أن يشبع أبسط حاجاته الطبيعية[2]. إن أكثر ما كان يضيق به هيجل ذرعاً كغيره من مفكري عصره وهو الذي كان يعيده مراراً في شذراته هو ذلك التجاهل من قبل السلطة التطبيقية للعقيدة الوضعية لتلك الملكات التي تمثل المعنى الحقيقي للجنس البشري. والتي نعني بها مقدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة. حيث نجد العكس من ذلك، فالإنسان وعالمه بالنسبة لهذه العقيدة هما في حاجة إلى عناية إلّهية. وهذا الأمر يعني أنه لا فائدة من محاولات العقل للوصول إلى الحقيقة. ويعبر هيجل عن هذا المعنى بالنص التالي: «إن المحور الأساسي الذي يدور حوله منهج الكنيسة هو ذلك التجاهل الكامل لكل ملكات العقل البشري. وخاصة منها أهم تلك الملكات وهي العقل. فإذا كان لا بد لهذا المنهج الكنسي من تجاهل هذه الملكة، فإن هذا المنهج لا يمكن أن يكون إلا احتقاراً للوجود البشري»[3].

ولهذا يضيف هيجل إن الإنسان من حيث هو إنسان لا يمكن له أن يقبل عقيدة تفرض عليه من الخارج. لأن القانون الوحيد الذي يعترف به، هو ذلك القانون الذي يمنحه لنفسه. وليس هناك إنسان يتنازل عن هذا الحق «لأنه بهذا التنازل عن سلطته عن نفسه سيتوقف عن كونه إنساناً»[4].

هنا نجد أنفسنا قد وصلنا إلى النقطة الرئيسية في نقد هيجل الشاب

(1) المرجع السابق. ص (180).
(2) المرجع السابق. ص (182).
(3) المرجع السابق. ص (187 ـ 188).
(4) المرجع السابق. ص (190).

للعقيدة الوضعية ونعنى بها القيمة التاريخية لهذه العقيدة. لكي يبرهن هيجل على عقم هذا الدين حتى من الناحية التاريخية، نجده يستدير كعادته نحو التاريخ. ووفقاً لما يقوله هيجل: فإن الخيال نفسه الذي يتكون منه جوهر المسيحية لم يكن قادراً على تزويد الفكر القومي بغذائه الكافي كما كان الحال بالنسبة لخيال بقية الأمم. إن الخيال بالنسبة لكل الأمم يقوم على بلورة مجد الوطن بإحياء ذكريات الشخصيات الوطنية والأبطال، ومحرري الوطن[1]. وهؤلاء الأبطال لم يظلوا معزولين في خيال شعوبهم، ولكنهم كانوا يمثلون بتاريخهم وذكرياتهم التي كانت تحيا في أعيادها الوطنية. إن كل الأمم تحمي ثقافتها الخاصة بها من غزو التقاليد الأجنبية[2]. أما المسيحية فهي ـ كما يقول هيجل ـ وبكل أسف قد سممت خيالنا وقدمته في صورة مخزية فهي بدلاً من أن تحيي تاريخنا وتمجد أبطالنا نراها تتبنى مجبرة ثقافة أجنبية لا علاقة لها بتاريخنا. فلننظر إلى ثقافتنا الحالية حيث لا نجد إلا «سليمان وداود يعيشان في خيال شعبنا. في الوقت الذي ينام فيه أبطالنا في كتب التاريخ»[3]. ويضيف هيجل قائلاً: علينا أن نتذكر تلك الحروب الدينية الدامية التي فنى فيها الملايين من الرجال. ألم تكن أسبابها طموح الأمراء، ولم تستخدم الأمة فيها إلا كأداة.؟[4].

بعد هذا التحليل الذي وصل فيه هيجل إلى اعتبار المسيحية ـ من

---

(1) المرجع السابق. ص (197).

(2) المرجع السابق. ويضيف هيجل قائلاً في نفس الموضع: «لقد كان أيضاً لليونان والرومان خيالهم القومي. كما كان لقدماء الجرمان والإسكندنافيين مجمع للالهة (Walhalla) تقطنه إلهتهم ويُدفن فيه أبطالهم... لقد كان لهم غابات مقدسة تمثل فيها الألوهية. وبمقارنة ما لدينا الآن بذلك الاهتمام من قبل قدماء الأمم بثقافتها الخاصة، فإن المرء يلاحظ أن المسيحية قد أقفرت (الفالهاله)، وأتت على الغابات المقدسة بضربة فأس. كما أنها أبرزت خيال الشعب على هيئة خرافة مخزية وسموم شيطانية».

(3) المرجع السابق. ص (197).

(4) المرجع السابق. ص (198).

حيث هي ديانة وضعية ـ عقيدة لا تنتمي إلى الفكر الحر والخلقي للمسيح، والتي نشأت عن سوء فهم لحكمة هذا الأخير، نجد هيجل يتساءل عن السبب الذي مكن المسيحية من انتصارها التاريخي على الحضارة القديمة وعلى ديانة الحرية.

وهذه القضية الجديدة في بحث هيجل، والتي نعني بها العبور من العالم القديم إلى العالم الحديث، نجدها تشغل من الآن فصاعداً كل تفكير هذا الفيلسوف. بعد أن كتب مقالته عن **الوضعية في العقيدة المسيحية** والتي أشرنا إلى معظم محتوياتها في هذا الفصل. كتب في نفس الفترة مقالة تحت عنوان «**الاختلاف بين خيال اليونان والعقيدة الوضعية المسيحية**». يصف فيها الظروف التي مكنت المسيحية من أن تقوم على أطلال العالم القديم وديانته الذاتية. وهذا البحث لم يقم في الحقيقة على المقارنة بين العالم البدائي والعالم الحديث كما فعل هيجل سابقاً في إحدى محاولاته في شتوتجارت. وإنما تنصب اهتماماته في هذا البحث ـ بالدرجة الأولى ـ على النتائج التاريخية التي أدت إلى تطور عميق في الفكر الإنساني. وهذا التطور سيمكن هيجل في كتاباته القادمة من أن يطرح بصورة عملية «قضية العلاقة بين الإنسان والله»[1].

حقيقة أن حنين هيجل الشاب إلى الحضارات القديمة، وتحمسه إلى المدينة اليونانية (Polis) لم يدفعاه إلى تجاهل أن أديان هذه الشعوب لم يكن لها في الحقيقة أي علاقة بالعقل. وهذا ما جعل هيجل يثير انتباهنا إلى

(1) هيبوليت. مصدر سابق الذكر. ص (420). فيما يتعلق باستمرارية الفكر الهيجلي يمكننا أن نستشهد بما كتبه هيبوليت في هذا الشأن: «**إن ظاهرة الروح** وهو أول كتاب فلسفي كبير يصدره هيجل، يصف تطورات الخبرة البشرية. وموضوع العبور من العالم القديم إلى المسيحية الذي يقوم بدراسته هيجل منذ سنة (1796)، سيشغل في سنة (1807) مكانه في كتاب **ظاهرة الروح**. إن زوال العالم القديم سيصبح تطور الذات عبر الرواقية والارتيابية... وحيث سيمثل حدث المسيحية (بفكرة) تطور شقاء الضمير».

الطريقة الموضوعية التي يمكن لنا بها أن نفهم الظروف الزمنية التي كانت تميّز العقائد البدائية عن الديانة المسيحية. يقول هيجل في هذا الشأن: إن احتياجات العقل العملي لليونان لم تكن مثل احتياجات عقلنا العملي[1]. فاليونان لم يكونوا معزولين عن الحياة الاجتماعية برؤية ميتافيزيقية كما هو الأمر بالنسبة للمسيحيين. وهذا هو السبب الذي منح ديانتهم القدرة على أن تكون ديانة شعب حر[2].

ويعتقد هيجل أن تقهقر الديانة البدائية أمام المسيحية يمثل إحدى الثورات المدهشة، التي لا بد للمؤرخين من البحث عن أسبابها[3]. ويتساءل هيجل بدهشة عن السبب الذي جعل ديانة الحرية التي دامت قروناً عبر التاريخ البشري ـ تتقهقر أمام عقيدة استبدادية.

والتحليل الذي يقوم به هيجل لهذا التحول التاريخي يشير إلى أن أحد تلك الأسباب كان سبباً اقتصادياً وسياسياً. فالحروب الطاحنة المستمرة في تلك العصور وتراكم الثروات، وارتباك الحياة الاجتماعية، هذا بجانب ظهور طبقات سياسية وعسكرية كان لها كل الطموح في السيطرة على المجتمع. كل ذلك أدى في النهاية إلى فقدان الفرد لحريته[4].

وعلى أية حال، فإن المواطن اليوناني لم يكن قبل هذه التطورات معزولاً عن مجتمعه. بل كان يعمل معه كلاً متلاحماً، وبدون أن يكون في حاجة إلى أن يضحي بنفسه من أجل ذلك. لقد كان المواطن اليوناني «إنساناً حراً، يطيع تلك القوانين التي كان قد منحها لنفسه»[5]. غير أن فقدان المواطن حريته أدى إلى الفقدان النهائي لماهيته. فصورة الدولة التي

---

(1) مؤلفات. الجزء الأول ص (203).
(2) المرجع السابق. ص (204).
(3) المرجع السابق. ص (203).
(4) راجع بورجوا في كتابه السالف الذكر ص (13).
(5) مؤلفات الجزء الأول ص (204).

ساهم بنفسه في خلقها اختفت نهائياً من نفسه[1]. وهنا «ترى ماذا يفعل الصياد بشبكته إذا ما جف النهر؟»[2]

إن هذه الظروف الجديدة غيرت نظرة المواطن اليوناني للعالم. فالدولة لم تعد بالنسبة له سوى قوة مفروضة وغريبة عنه. وبفقدان الثقة في الآخرين انطوى كل فرد على نفسه. ولم يعد يعمل إلا من أجل إرضاء حاجاته الشخصية. وبهذا اندثرت الحياة الجماعية المألوفة. إن اليوناني لم يعد يجد في ظل هذه الظروف ملجأ حتى عند آلهته. لأن الآلهة نفسها قد تقلصت لكي تكون في النهاية إلٰهاً واحداً[3].

وفي النهاية وجد هذا المواطن نفسه أمام عالم شاذ، كل شيء فيه مجهول. حتى فكرة الموت أصبحت بالنسبة له شيئاً مريعاً. ومن هنا لم يعد أمامه سوى المسيح الذي جاءه بإرادة وتشريع غريبين، يطلب منه الخضوع إليهما[4].

وبعد فقدان الفرد كل أمل في العودة إلى حياته المثالية، وجد نفسه ضحية لعقيدة وضعية جردته من أي نوع من المتعة، وأمرته بتكديس بتكديس كنز لا يفنى في السماء[5]. كل ذلك من أجل إرضاء إله مطلق القوة يجلس على عرشه هناك فيما وراء هذا الكون. ويقول هيجل في هذا المعنى: «لقد طرد أمراء روما المستبدون روح الإنسان من الأرض، بعد أن سلبوها حريتها، وأجبروها على تهريب خلودها ومطلقها إلى الألوهية. ذلك البؤس الذي شاع البحث عنه وانتظار التبارك به في السماء. وبهذا نجد أن موضوعية الألوهية قد ذهبت خطوة مماثلة لفساد الناس ورقهم».

(1) المرجع السابق. ص (206).
(2) المرجع السابق. ص (204).
(3) المرجع السابق. ص (207).
(4) المرجع السابق. ص (207).
(5) المرجع السابق. ص (209).

وبهذا لم يكن سوى إلهام وتجل لروح هذا العصر»[1].

وفي الختام يمكن القول: إن صعوبة الموقف تبدو ـ كما يقول هيجل ـ في أن العقيدة الوضعية تقطع كل وصال معتدل بين الإنسان وربه. فلم يكن هناك سوى تمجيد فائق للألوهية يقابله نفي تام للإنسان. إن الكنائس جميعها بدون استثناء، تتصور الله موضوعياً. أي أنه: «السيد الذي يسمو على السماء والأرض، كما يترفع عن الطبيعة الحية منها والعادمة الحياة. هذا بجانب كونه سيد العالم الروحي»[2].

وهذه الطريقة في تصور الألوهية أدت ـ كما يقول هيجل ـ إلى سقوط الإنسان. حيث ابتعد عنه مثاله حتى أصبح قوة صعبة الفهم لا يمكن مقاومتها. وبسبب هذا الانفصال المطلق بين الفرد وربه، أصبح الضمير الإنساني ضميراً معذباً. يتمزق بين إرضاء ألوهية موضوعية، وطموحه في أن يحقق شيئاً من الحرية. وهذه النهاية التي آل إليها الإنسان، تمثل في رأي هيجل موقفاً جنائزياً في تاريخ الإنسانية. وهذا الرأي يمثل بالنسبة لهيجل وجهة نظر نفسية تتعلق بشقاء الحياة الدينية المسيحية. تلك الحياة التي تتسم بطابع القلق والتردد بين إمكانية الإنسان في نيله الرضا والمتع الذاتية، وبين الضرورة التي فرضت عليه طابعاً من التحفظ (أي السعي من أجل ادخار كنوز في السماء). وبسبب هذا الموقف النفسي الصعب، غرق الإنسان في فقدان الأمل والتمزق، دافعاً بكل آلامه في جوانيته. وهذا ما يشير إليه هيجل في كتابات سن النضج بعبارته المشهورة شقاء الضمير[3](La consciance malheureuse).

---

(1) المرجع السابق. ص (211 ـ 212).
(2) المرجع السابق ونفس الموضع.
(3) راجع جونتر روهموزر: **علم اللاهوت وفقدان السلطة على الذات في تفكير هيجل الشاب**. ويقول الكاتب عن هذه النقطة: «من بين المشاكل التي يطرحها هيجل الشاب، توجد ظاهرة الوجود التاريخي للإنسان الممزق، المارق عن ذاته والفاقد لسلطته عنها. وهذه هي الظواهر التي يصفها هيجل نفسه فيما بعد بعبارة الانقسام.

. . . .

ويصفها ماركس بعده وصفاً هزلياً بمصطلح (فقدان السلطة على الذات أو الجنون).
والتي يكشف نيتشه النقاب عن أنها لم تكن سوى العالم الخيالي للثقافة الحديثة. ويصفها هايدجر على أنها السقوط في الوجود غير المتوافق مع الذات، وعلى أنها فقدان الوجود غير المطابق للواقع الذي أصبح فيه هذا السقوط شائعاً».
باريس ص (23).

- ROHRMOSER GÜTER: **Théologie et Aliénation dans la pensée du jeune Hegel.** Paris 1970. Ed. Beauchesne. P. 23.

الفصل الثالث
(مشكلة جذور المسيحية في العقيدة اليهودية)

أ ـ من الإنسان العبد إلى الإله السيد:

لقد اتفق شراح ومؤرخو الفلسفة الهيجلية على أن هيجل الشاب عاش في هذه الفترة من حياته أزمة عنيفة في حياته الفكرية. فهيجل الذي رفض تصور العقيدة المسيحية كما جاء في تاريخ الأنسانية، وجد نفسه معزولاً عن هذا التاريخ، شأنه في ذلك شأن أي إنسان ينفصم عن عقيدة تضرب بجذورها في تاريخ أمته. وبالنتيجة وجد هيجل نفسه غريباً عن عصره بائساً ومعذباً في غربته.

فإذا صح القول إنه لا وجود لذلك الإلٰه الذي يطرحه تاريخ الأديان الوضعية. أي الإلٰه الذي يربض فيما وراء هذا الكون الشاسع، وإذا صح القول إنه لا وجود لعلاقة شخصية بين الإنسان وهذا الإلٰه بطريقة إلهامية... نقول إذا صح كل ذلك، فكيف نشأت في هذه الحالة الفكرة التاريخية التي تمثل مفهوم الألوهية؟ في النهاية ما هو التصور الذي يمكن له في هذا المجال إرضاء العقل، وتزويد القلب بتلك الأحاسيس الطيبة التي منها الإحساس بالحرية والإحساس بالوحدة والسعادة؟ حقاً إن التاريخ وحده القادر على طرح حل شاف لهذه المعضلة.

لكي يصل هيجل إلى الظروف التي أدت إلى الألوهية كما تطرحها الديانة المسيحية، نجده يبدأ في بحث تاريخي يتتبع فيه حركة الفكر الإنساني منذ فجر التاريخ. مُهتماً بالدرجة الأولى بتاريخ الشعب اليهودي، وهو الذي ظهر فيه لأول مرة تصور هذه الألوهية بطريقة واضحة. لقد ظهر

تصور الإله الأعظم ـ كما يقول هيجل ـ لأول مرة بعد التصدع الذي حدث لحالة الحياة الطبيعية. ويروي لنا تاريخ الطوفان بداية هذا الصراع الذي نشب بين قوة الطبيعة التي كانت تُظهر عداءها وتسلطها من ناحية، وبين الإنسان الذي فقد ثقته وعلاقاته الودية مع الطبيعة من ناحية أخرى. «لقد كان لحدث الطوفان على روح الإنسان مفعول الإحساس بالتمزق العنيف والجحود أزاء الطبيعة»[1].

ولهذا السبب بدأ الإنسان التفكير في بناء خطة دفاعية يقابل بها عداء وتسلط الطبيعة. ووفقاً لما جاء في نص «**روح المسيحية ومصيرها**» كان للإنسان في هذا الصدد ثلاثة حلول ممكنة لمقابلة هذا التهديد.

يطرح هيجل في البداية اثنين من الحلول المتناقضة. أولاً: لكي يحفظ الإنسان نفسه من عداء وتسلط الطبيعة، كان عليه أن يفكر في محاولة السيطرة من جانبه عليها بالشكل الذي يجد فيه نفسه في معركة معها وجهاً لوجه من أجل تجاوزها، أو على الأقل، من أجل تفادي المخاطر التي تكمن وراء ظواهرها. وهذا الحل هو الذي اختاره ـ على حد قول هيجل ـ نمرود (Nemrod): «لقد حاول نمرود السيطرة على الطبيعة بطريقة فعالة وذلك حتى لا تكون فيما بعد خطراً على الناس. ولهذا وضع نفسه في حالة دفاع ضدها»[2].

ويقول هيجل: أن السد الذي قام نمرود وأمته ببنائه يمثل إرادة الإنسان في مقاومة طغيان الظواهر الطبيعية بطريقة عملية. وبدون اللجوء إلى قوة خارجية. ولهذا السبب «أقنع نمرود الناس (بضرورة) ضمان سعادتهم عن طريق إقدامهم وقوتهم الخاصتين»[3].

ثانياً: أما الحل الثاني لمعضلة عداء الطبيعة، فقد كان يقوم على

---

(1) روح المسيحية ومصيرها. الترجمة الفرنسية. ص(3)
(2) المرجع السابق. ص (4).
(3) المرجع السابق. ص (5).

أساس مثالي. وهذا الحل هو ما قام بتنفيذه نوح (Noë). حيث نجده «قد أعاد بناء العالم الممزق ولكن في الوجود الفكري. لقد رفع بكل بساطة مثاله الفكري إلى مستوى الكائن (الأعظم) ليجعل في مواجهته كل شيء كما يراه ويسوده هو. وهذا الكائن مكن نوحاً من تسخير العناصر لخدمته. ومن إبقائها في حدودها بالشكل الذي لا يمكن لأي طوفان (آخر) من القضاء على الناس»[1].

وبالرغم من الاختلاف الذي نلحظه بين هذين الحلين السابقين، فإن كلاً من نوح ونمرود ـ على حد قول هيجل ـ قد توصلا إلى سلام مفروض ودائم مع الطبيعة. ولعل الاختلاف الوحيد بينهما يكمن في أن «نوحاً قد توصل إلى ضمان إزاء القوة العدائية، وذلك بإخضاعها كما هو الأمر بالنسبة له إلى كائن أكثر قوة. بينما سيطر نمرود على هذه القوة العدائية بنفسه»[2].

وفي رأي هيجل فإن كليهما قد توصلا لاختيار سيء. لأن أحداً منهما لم ينهج ذلك النهج الجيد الذي سلكه في نفس الظروف ذلك الثنائي المكون من دوكاليون وبيرها (Deucalion et Pyrrha).

لقد قام هذا الثنائي ـ بعد طوفان مماثل ـ «بدعوة الناس إلى تجديد مودتهم مع الطبيعة. مما أدى بهم إلى إقامة سلام يقوم على المحبة»[3].

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الشأن هو: لماذا فضل الفيلسوف الشاب هذا الحل الأخير. وللإجابة عن هذا السؤال لا بد لنا في البداية من القول: إن الحلول الثلاثة التي طرحها هيجل في البداية، إنما تمثل صراعاً بين ظواهر طبيعية محكومة بقوانينها الخاصة من ناحية، وبين إنسان يتمتع بسلطة العقل التي يدعمها هيجل في معظم شذراته من ناحية

(1) المرجع السابق. ص (4).
(2) المرجع السابق. ص (5).
(3) المرجع السابق. ص (5).

أخرى وإذا ما أعدنا النظر في هذه الحلول الآنفة الذكر، وجدنا أن الحل الوحيد الذي يعتمد على قوانين العقل، وبدون اللجوء إلى قوة خارجية إنما هو ذلك الحل الذي لجأ إليه نمرود. ومع هذا لا نعلم لماذا فضل هيجل حل الثنائي (دوكاليون وبيرها) في الوقت الذي لا يختلف في شيء عن الحل الذي طرحه نوح. لقد شيّد نوح سفينته العملاقة بإيعاز من الكائن الأعظم. كما أن دوكاليون وبيرها كانا قد وضعا ـ هما الآخران ـ ذلك الصندوق الخشبي الذي طفا بهما فوق الماء، وذلك بنصيحة من الإلٰه بروميتي (Promethée) كما جاء في الأسطورة اليونانية. إذاً، كل من نوح والثنائي اليوناني انفعلا بإشارة إلٰه خارجي. وهو نفس الإلٰه الذي رفضه هيجل من قبل.

ومن ناحية أخرى يمكن للمرء أن يتساءل عن كيفية تدخل المحبة عندما يكون الأمر صراعاً بين الطبيعة والإنسان. إن المحبة قد تكون مبدأً أساسياً عندما تكون القضية، قضية بناء علاقة ودية بين الناس في حد ذاتهم. أي على مستوى القضية التي سيعالجها هيجل فيما بعد بكثير من الحكمة في تاريخ إبراهيم (عليه السلام).

لقد سلك إبراهيم ـ على حد قول هيجل ـ نفس النهج الذي سلكه نوح. حيث نجده يقوم بإخضاع نفسه لكائن آخر يختلف عن الإنسان والطبيعة في آن واحد. وهكذا فإن إله إبراهيم يمثل سيداً لعبدين أي الإنسان والطبيعة. ويقول هيجل: إن تاريخ إبراهيم يمثل الانفصال التام بين الإنسان والله من ناحية وبين الطبيعة من الناحية الأخرى. وهكذا فإن فقدان المحبة يمثل الطابع المميز لروح إبراهيم. ولهذا السبب نجده «ينفصل تماماً عن عائلته بدون أن تقوم بطرده أو تناصبه العداء»[1]. لقد قضى على كل صلات المحبة بين عائلته وبقية شعوب المنطقة. وبهذه الطريقة دخل في صراع مع بقية الأمم، أو على الأقل بذر بذرة الشقاق بين هذه الشعوب. إنه

(1) المرجع السابق. ص (5).

«لم يكن يسعى إلى المحبة ولم يكن يسعى إلى أن يكون قادراً عليها»[1].

إن إصرار هيجل على المحبة كمبدأ أساسي في الحياة الإنسانية، يمثل في الواقع الطابع الإنساني الذي أراد هذا الفيلسوف أن يقيم عليه العقيدة الدينية. إن الدين بالنسبة له ينبع من أعماق الإنسان، وموجه لكافة البشر بدون تمييز. وهذا هو السبب الذي كان من أجله ـ على حد قول هيجل ـ يمثل الجد الفعلي لليهود طابعاً مناقضاً للإنسانية ومناقضاً للطبيعة. أو بصورة أخرى مناقضاً لمفهوم الألوهية كما يتصورها هيجل. ويعبر هيجل عن هذه النقطة بالنص التالي: «إن أول فعل أصبح به إبراهيم أباً لأمة هو فعل الانقسام الذي يمزق وصال الحياة العامة والمحبة. كما يقطع جميع العلاقات التي كان يعيشها حتى ذلك الوقت مع الناس والطبيعة»[2].

وهكذا رفض الجد الفعلي لليهود الحياة العامة مع الآخرين. لقد رفض حتى سخاء أفرون (Ephron) عندما عرض عليه مكاناً تدفن فيه سارة. كما رفض زواج ابنه من سيدة لم تكن يهودية. وبذلك بقي متمسكاً بعزلته. ويضيف هيجل قائلاً: «لقد كان يصطدم دائماً بأناس سبق لهم أن اتحدوا في جماعات صغيرة. ولم يحاول الارتباط بهم بأي نوع من العلاقات»[3].

وهذا السلوك يتضمن احتقاراً للطبيعة وللآخرين. هذا هو الإله كما يتصوره اليهود. إنه سيّد لكل من الطبيعة ونسل إبراهيم، كما أنه يحتقر في نفس الوقت كافة بقية الجنس البشري.

ولعله من الجدير بالقول: أن فيلسوفنا الصغير كان ينشد من وراء تاريخ إبراهيم، إثبات أن فكرة الإله الأعظم قد انحدرت من الضرورة التي كانت تتسم بها حياة إبراهيم الخاصة، وذلك من أجل تجاوز التناقضات التي كانت تعترض طريقه. كما أنه يشير بذلك ـ في نفس الوقت ـ إلى ما جاء

(1) المرجع السابق. ص (6).
(2) المرجع السابق. ص (5 ـ 6).
(3) المرجع السابق. ص (7).

به هذا التصور من عوائق أمام تحقيق وحدة الجنس البشري في إطار من المحبة. ويخلص هيجل من بحثه هذا إلى أن الجد الأكبر لليهود قد أصبح عبداً لسيد الأسياد. أي عبداً لإله غريب عن الإنسان. هذا الإله الذي لا ينتمي إلى الطبيعة ولا يساهم في تصوره أي عنصر منها. مما جعله سيداً لكل شيء[1].

ويرى هيجل أن إبراهيم قد تأثر بدوره بهذا الإلٰه، مما جعله يرى هو الآخر العالم على أنه نقيضه المطلق[2]. غير أن إبراهيم بفضل الكائن الأعظم، المطلق القوة الذي يطرحه، نجده يدخل في علاقة مع الطبيعة من أجل السيطرة عليها. وإن كان ارتباطه هذا لم يكن إلا بدافع من طبيعة الحاجة. لأن المحبة قد انعدمت فيه لصالح الكائن الأعظم المطلق القوة. ولا غرابة أن نجد حتى حنان الأبوة ينعدم فيه. وهكذا فإن حبه لهذا السيّد المطلق «قد وصل به إلى الحد الذي لم يجعله يتردد في نحر ابنه بيديه»[3].

وأخيراً فإن إلٰه الجد الأكبر لليهود ـ كما يقول هيجل ـ لم يكن في النهاية سوى إله خاص. أي أنه لا يشمل برعايته إلاَّ إبراهيم وذريته. وهذا ما جعل المحبة، ومعنى الوحدة البشرية ينعدمان في هذا التصور للألوهية، في الوقت الذي تكمن فيه مكانة مرموقة للكراهية والانفصال. لقد كان في إله إبراهيم الغيور وذريته، الحاجة المهولة التي جعلته هو وأمته يتصوران الحق في أن يكون لهما إله دون غيرهما من البشر[4].

بهذه الطريقة الغريبة في تصور الألوهية، يبني اليهود أخلاقهم. مما

---

(1) المرجع السابق. ص (7).
(2) المرجع السابق. ص (7).
(3) المرجع السابق. ص (8).
(4) المرجع السابق. ص (8) ـ يحسن أن أنبه إلى أن هذا التحليل الذي يقوم به هيجل لحياة إبراهيم (عليه السلام)، إنما ينصب على سيرته كما جاءت في العهد القديم (التوراة) بالصورة التي نشهدها الآن. ولا حاجة لنا للتنبيه إلى أن معظم ما نقرأه في التوراة في صورتها الحالية، يتناقض مع ما جاء في القرآن الكريم تناقضاً تاماً.

جعل هذه الأخلاق تدفعهم إلى صراع - كما يقول هيجل - مع بقية الشعوب التي تعيش في نفس المنطقة، وإلى خلاف مع الفكر الإنساني برمته «إن ما فصل اليهود عن الكنعانيين لم يكن سوى فكرهم، إنه شيطان الكراهية هذا الذي دعاهم لإفناء جذري لكافة السكان القدماء»[1].

---

(1) المصدر السابق. ص (14) - إن هيجل الشاب الذي كان يعرف جيداً العهد القديم وهو الذي لم يكن على يقين من أن هذا الكتاب قد جاء من مصدر إلٰهي، لم يتوقف عن النقد اللاذع لكثير من النصوص التي جاءت فيه. والتي تبدو في صورة طابع لا اجتماعي ولا إنساني. ويبدو أن هيجل يريد من حديثه الذي استشهدنا به منذ حين، التلميح إلى الطريقة التي كان يعامل بها إله اليهود الغيور بقية الأمم الأخرى وفقاً لما جاء في العهد القديم. ويستنبط هيجل روح الكراهية في الفكر اليهودي من بعض النصوص المقدسة، التي منها على سبيل المثال: «لقد قال الله لموسى: لا تخشهم لأنني سأسلمهم بين يديك، هو وكافة شعبه ووطنه. وستعاملهم كما عاملت (سيمون) الذي كان يعيش في هيسبون. وستقضي عليه وعلى أبنائه وشعبه دون أن ينجو واحد منهم. وسيفنون جميعاً في وطنهم». (العهد القديم - الإحصاء. الفصل 21 الفقرة 34 - 35). ويضيف إله موسى القول: «. . . هل تركت جميع النساء على قيد الحياة؟ إن هؤلاء النسوة هن المحرضات لفتية إسرائيل على العصيان بوصية من (بالان). والآن عليك أن تقتل كل ذكر بين الأطفال. . .» (الإحصاء - الفصل 31. الفقرة 15 - 16).
إن هذا النقد الموجه من قبل هيجل ضد التفكير اليهودي كما يبدو في العهد القديم قد استمر بعد هيجل. حيث نجده يتخذ طابعاً أكثر حدة عند الشباب الهيجلي. مثل شتراوس، وفويرباخ، وماركس وكذلك نيتشه. فهذا ماركس يقول في كتابه **«القضية اليهودية»**. «إننا نتعرف أيضاً في العقيدة اليهودية على عنصر عام لا اجتماعي (. . .)، تطور عبر التاريخ بفضل تعاون اليهود بهمة. وفي ظل هذه العلاقة السيئة حتى وصلوا به إلى قمته الحالية. وهي القمة التي يجب بالضرورة أن تنحل. وفي النهاية فإن تحرير اليهود هو تحرير الإنسانية من العقيدة اليهودية». نقلاً عن جورج كوتي: **«زندقة الشاب ماركس ومصادرها الهيجلية»**. باريس ص (228) راجع أيضاً ما يقوله نيتشه في كتابه المُضاد للمسيح. ص 40 - «ما هي الأخلاق اليهودية؟ إنها البراءة المشتقة من الصدفة، والشقاء الملطخ بمعنى الخطيئة، وهي الهناء معتبراً في صورة خطر. إنها التضليل والقلق الفيزيولوجي المسموم باحتقار الضمير. . . إنها تزييف لمعنى الألوهية وتزييف لمعنى الأخلاق. . . إن المرء لا يعرف ماذا يفعل بكامل تاريخ إسرائيل المحير. إن هؤلاء الحاخامات قد أتوا بأعجوبة التزوير على

وتعتبر مشكلة الوحدة بين الناس بصفة عامة وبين الإنسانية والألوهية بصفة خاصة من بين المشكلات التي طرحها هيجل الشاب في كتاباته عن العقيدة اليهودية (Judaisme). هذه العقيدة ـ كما يراها هيجل ـ تفتقر لعنصر جوهري. فاليهود كانوا في ذلك الوقت يخشون الطبيعة وظواهرها. وهذا هو السبب الذي لم يمكنهم من القدرة على العيش في انسجام مع قوة كانوا يعتقدون أنها معادية لهم. لقد رفض الجد الأول لليهود محاولة الاحتكاك بالطبيعة. ومحاولة العمل من أجل تغييرها. وهذا التصرف هو الذي أدى إلى انعدام فكرة الوحدة في روح العقيدة اليهودية.

ويقول هيجل: لم يُقدم اليهود على محاولة إنشاء دولة في تاريخهم، إلا تحت وطأة تهديد من الآخرين، وخوفاً من الفناء. أن أي دولة حاولوا بناءها، لم يكن ذلك حباً منهم في الوحدة والانسجام في ظلها، وإنما هي محاولة منهم لحفظ أنفسهم وتجسيد أفكارهم العدائية. وهذه الدولة كما يقول هيجل لم يكن لها أي دافع إنساني، لأن اليهود لم يبحثوا من ورائها عن التكيف مع الآخرين. وإنما هي «أداة تفرضها الضرورة للدفاع عن الأنانية الحيوانية لليهود»[1].

إن التاريخ يؤكد ـ كما يقول هيجل ـ أن اليهود لم يكونوا انشقاقيين عن الآخرين فحسب، بل كانوا دائماً انشقاقيين عن أنفسهم. ولهذا فإن جميع المحاولات لبناء دولة يهودية دائمة، كان مآلها الفشل، لقد رفض اليهود تشريع موسى. كما نكثوا العهد معه، وخرقوا معظم القواعد التي نادت بها شريعته. وهذا مـا جعل موسى يرى «في روح شعبه الكثير من

جزء لا يستهان به مما نستخدمه كوثائق من الكتاب المقدس: وباحتقار لا اعتدال فيه ، ومهانة لكل تقليد ولكل حقيقة تاريخية . لقد أحالوا الماضي الخاص بالشعب اليهودي إلى مـاض ديني. أي أنهم جعلوا منه ميكانيكية حمقاء لفكرة الخلاص: تلك الفكرة التي (تمثل) خطأ ضد ياهفي وعقاب. ثم تقوى من أجله وثواب».

(1) برنارد بورجوا: **هيجل في فرانكفورت**. باريس ص (46).

المتناقضات»[1]. وهذه الروح المميزة لليهود، كانت إرثاً عن جدهم الأكبر، احتفظوا به حتى آخر جيل لهم. ولهذا السبب نجدهم يرفضون كجدهم التكيف مع الآخرين، أو احتمال الوحدة حتى بين أنفسهم.

ولكي يشبع اليهود روح الانشقاق لديهم، «كانوا يجددون لدولتهم الخيانة بدون توقف. وما كانوا يلتفون حولها إلا بدافع من الضرورة»[2]. هذه هي أخلاق اليهود كما جاءت من الأب الأول لهم لتستمر حتى آخر جيل من ذريته. إنهم بصفة عامة لا يعرفون المحبة. «فانعدام الثقة والكراهية عندهم للغير في الواقع، أدى بهم إلى الخضوع للآخر المثالي. وهنا تقوم وحدتهم على وساطة غير مباشرة من الخضوع العام، وكونهم عبيداً لهذا الآخر. وباختصار، فإن الانفصال هو حقيقة الوحدة السياسة بين اليهود»[3]. وهذا الإصرار على الانشقاق والكراهية يتجاوز لديهم كل حدود. لقد حاول موسى (عليه السلام) أن يغيّر من حياتهم مدة تتجاوز الأربعين سنة، «وذلك من أجل تحريرهم من عبودية عاداتهم وأخلاقهم. ومن طريقة تفكيرهم. لقد حاول أن ينفث فيهم الحماس لمثاله الذي غرسه في خيالهم»، غير أن كل محاولاته لم تشهد أي نجاح[4].

لم يبقَ لدينا الآن سوى أن نتساءل عن النتيجة التي وصل إليها الفيلسوف الشاب من عودته إلى فجر التاريخ. إن تاريخ اليهود الذي يعتبر مصدراً لكل الأديان الوضعية، قد أعطى لهيجل الدليل على أن تصور الألوهية عند المسيحيين لم يكن يختلف في شيء عن تصورها عند الأب الفعلي لليهود. ولهذا وجد هيجل في هذا التاريخ المثال الحي لأهمية المحبة كحل فريد لمشكلة المتناقضات في الحياة. إن فقدان المحبة في تاريخ اليهود كان المصدر الأساسي للكراهية التي أصبحت سمة تُميزهم.

---

(1) روح المسيحية ومصيرها. ص (130).
(2) المرجع السابق. ص (130).
(3) برنارد بورجوا. المصدر السابق الذكر. ص (46).
(4) روح المسيحية ومصيرها. ص (130).

كما يمكن أن نستنتج من هذا البحث التاريخي، الغاية التي كان ينشدها هيجل. وهي محاولة إثبات أن الإنسان نفسه كان مصدراً لفكرة الألوهية. وذلك عندما كان كائناً ضعيفاً تسحقه طبيعة شرسة. إن الديانة اليهودية لم تنشأ ـ كما يقول هيجل ـ إلا من الضرورة. «فهي لم تكن أيضاً سوى علاج للضرورة، كما أنها لا تسعى للتكيف إلا بطريقة يشوبها النقصان. وذلك لمجرد أن يتمكن كل فرد من اتباعها من الدوام بجانب الآخرين، بدلاً من الاستسلام إلى الفناء»[1] إذاً فالحاجة هي التي خلقت هذا التصور للألوهية للمرة الأولى في التاريخ. إن نص «روح المسيحية ومصيرها» يتضمن بالنتيجة استحالة الفكرة التي وُجد وفقاً لها اتصال بين الكائن الأعظم والإنسان. وبسبب هذه الاستحالة تقوم ـ في نظر هيجل ـ كل من الوصايا القديمة، وبقية الاتصالات الميتافيزيقية على افتراض باطل. لقد لجأ إبراهيم إلى سلطة خارجية لأنه لم يكن يرغب في استغلال قوته الذاتية المتمثلة في العقل. ولأنه كان يجهل إمكانية هذه القوة في حمايته من عداء الطبيعة.

وهكذا فإن هذا الكائن الأعظم وهو القادر الوحيد على ضمان سلامته يكون أجدر بالعبادة[2]. لأنه سيد لسيد لا يمكن مقاومته[3]. وباختصار، فإن هذا الإله المطلق اللامتناهي قد انبثق من تصورات إبراهيم كحل لمشكلة صراعه مع الطبيعة، وكحماية لوجوده. لكن هذا التصور للألوهية قد جلب ـ على حد قول هيجل ـ الشقاء النهائي لليهود، ومن بعدهم لأتباع العقائد الوضعية. وهكذا، «فإن الديانة الموسوية قد ولدت من الشقاء ومن

---

(1) المرجع السابق. ص (135).

(2) المرجع السابق. ص (132).

(3) راجع برنارد بورجوا: في كتابه السالف الذكر. ص (44). يقول هذا الكاتب: «وهكذا فإن الشعب اليهودي قد جعل من نفسه عبداً مثالياً لسيد مثالي. وذلك من أجل أن يُصبح السيد الحقيقي للطبيعة الحقيقية. ولكن الواقع هو أن الطبيعة الحقيقية هي سيده الحقيقي. لأنه هو في حد ذاته بقي كائناً طبيعياً محتاجاً».

أجل الشقاء. وليس من أجل السعادة التي يرغبها الإنسان، أو من أجل إله غاية في الجدية... إنها ديانة شقاء لأن الشقاء يمثل الانشقاق»[1]. ويمكن القول في النهاية إن الطابع الذي أفزع هيجل في هذه العقيدة، كان طابع التجاهل التام لإرادة الإنسان، ونكران أن يكون هذا الكائن شيئاً يُذكر بذاته. وهذا ما جعل هيجل يعتقد أن مصير إبراهيم قد جلب الدمار على العقل الإنساني، والرق والعبودية للإنسانية.

العودة إلى الإنسان والوحدة عن طريق المحبة:

في ظل هذه الظروف المرعبة التي أثارها المصير اليهودي في ذلك العصر، حيث كانت الاضطرابات تمزق حياة الفرد، ظهر المسيح من أجل يقظة اليهود، وإخراجهم من هذا الموقف التراجيدي، ومن أجل رفعهم فوق مستوى مصيرهم. ولهذا السبب ناضل المسيح ضد مصير شعبه.

لقد كان هدفه الرئيسي هو دحض عقيدة تقوم على الكراهية والتعصب. وإقامة عقيدة حية، تقوم على أساس من المحبة واحترام ملكات الإنسان. إن هذه المحاولة من قبل المسيح والتي اصطدمت بالمصير اليهودي، توضح السبب الذي جعل عقيدة المحبة لم تحظ بقبول ملحوظ من قبل هذا الشعب، في الوقت الذي لاقت فيه قبولاً كبيراً في أنحاء أخرى من العالم بل حتى بين أناس كانوا على درجة من التعصب مثل اليهود[2].

ومهما كان الأمر في ذلك فقد كان الهدف من عقيدة المسيح هو انتشال الإنسان من حالة الرق، ورفعه إلى مستوى السيادة على نفسه. ولهذا السبب فإن أول نقد وجهه المسيح كان ضد تلك الشرائع التي لم تُفرض إلا من أجل خدمة سيد مطلق القوة. والتي كانت تدعو ـ كما يقول هيجل ـ «إلى خضوع أعمى (و) طاعة معتمة تخلو من السعادة والمحبة، أي تدعو

(1) روح المسيحية ومصيرها، ص (135).
(2) المرجع السابق. ص (25).

إلى أوامر شرعية»[1]. لقد كان المبدأ الذي ينطلق منه المسيح في نقده، هو فكرة المحبة كمحبة من حيث إن هذه الأخيرة تعتبر الحل الوحيد الذي يضمن وفاقاً تاماً مع متناقضات الحياة. «ففي المحبة وجدت الحياة الحياة»[2]. كما أن الوفاق في الحب وكمال الحياة هما أفضل الأوامر (الوصايا) للإنسان. ولعل تفضيل هيجل للمحبة كمبدأ مثالي يؤخذ به في سلوك الإنسان، يرجع إلى أن هذا الأخير يمكنه بالمحبة أن يحقق الوفاق بين متناقضات الحياة. لقد وضع هيجل القوانين المدنية والخلقية باعتبارهما وصايا موضوعية في جانب مناقض للمحبة. ولهذا فإن مثال هيجل في هذا الخصوص، كان مسلك المسيح الذي رفض الوصايا الموضوعية. التي «وضع في مواجهتها شيئاً يختلف معها على الإطلاق»[3]. أي العنصر الذاتي بصفة عامة وهو المحبة أو اللامحدود.

تعتبر القوانين الخلقية الكامنة في عبارة «يجب عليك»، لا تختلف عن القوانين المدنية إلا من حيث الشكل. ففي حالة القوانين المدنية نجد أن تحديد النقيض (L'Oposition) يبدو واضحاً في المجتمع. بينما يكمن بالنسبة للقوانين الخلقية في جوانية الفرد نفسه. وبعبارة أخرى، فإن الأولى «أي القوانين المدنية» تحدد تعارض أحياء ضد أحياء آخرين. بينما الثانية (أي القوانين الخلقية) تحدد تعارضاً بين هيئة أو ملكة من ملكات الكائن الحي وبين هيئات أخرى أو ملكات أخرى من ملكات نفس هذا الكائن[4].

وينتج عن ذلك أن القوانين الخلقية تبدو هي الأخرى في صورة أوامر لسلطة أجنبية. وبالنتيجة فهي تعتبر غير قادرة على إذابة تناقضات الحياة في كل متجانس. إذاً يمكننا القول بطريقة مختصرة: أن القوانين الخلقية تعمل عملها ضد الإنسان من داخل الإنسان نفسه. لأنها عندما ما تُقيم صراعاً بين

(1) المرجع السابق. ص (26).
(2) المرجع السابق. ص (60).
(3) المرجع السابق. ص (29).
(4) المرجع السابق. ص (30).

الميول، فإنها بذلك تؤدي إلى تمزق في ذات الأنسان. ولهذا السبب كما يقول هيجل: «إن من يريد بناء الإنسان بناء كاملاً، لا يستطيع أن ينهج هذا الطريق»[1]. ويقول أيضاً: المسيح نفسه حاول في الاحتفال على الجبل أن يكشف النقاب عن حقيقة محتوى هذه القوانين وإبطالها[2]. وذلك بتعليمه مبدأ يتجاوز قانون الواجب. أي المبدأ القائل: «عليك أن تحب الله ومصيرك». وهو مبدأ يبدو في ظاهره لا يحمل شيئاً جديداً، ولكنه في ذاته مختلف كل الاختلاف عن الأمر الخلقي القائل «يجب عليك».

ويقول هيجل: إن الحب غير مفروض، لأنه ينبع من قلب الإنسان، «ولأن المحبة لا تحتوي على أي أمرٍ واجب»[3].

وهكذا فإن الإنسان يجد نفسه عن طريق مبدأ المحبة وجهاً لوجه مع ذاته. أو بعبارة أخرى مع شريعة كاملة تخلو من التناقض. وباختصار شريعة تعبر عن «وحدة الميول والقانون، وهي وحدة يفقد بفضلها القانون صورته كقانون»[4]. وبفضل هذا المركب من النقيضين، يفقد كل من الفاعل والمفعول به تناقضه حيال الآخر. بالشكل الذي يُصبح فيه كل من الميول والقانون شيئين متناقضين. أو بعبارة أخرى «فإن الواجب والتنظيم الخلقي يتوقفان عن كونهما مطلقين Universel متعارضين مع الميول. كما أن الميل يتوقف عن كونه خاصاً (Particulier) متعارضاً مع القانون. وهذا الاتفاق يعتبر حياة من حيث كونه وصالاً للحقائق المتميزة أي الحب»[5].

---

(1) المرجع السابق. ص (32).

(2) المصدر السابق. ص (32 ـ إن التحول الملحوظ في شخصية هيجل الشاب إلى الاستقلالية، يوضح التناقض الصارخ بين هيجل الذي جعل المسيح يحارب من أجل القوانين الخلقية الكانتية، وبين المسيح الذي يحارب في هذه المقالة نفس المبادىء الكانتية التي كان يبشر بها.

(3) المرجع السابق. ص (33).

(4) المرجع السابق. ص (34).

(5) المرجع السابق. ص (35).

وفضلاً عن ذلك، يمكن القول إنه حتى الأمر المحمول في قولنا «يجب عليك ألا تقتل» نفسه قد رفضه المسيح. فهذا الأمر بالرغم من عموميته وصلاحيته ليكون قانوناً شرعياً فهو يعتبر أمراً مفروضاً من سلطة غريبة على الإنسان. ومقابل هذا الأمر الخلقي، قام المسيح بتعليم مبدأ أرفع شأناً، وهو ما يُمكن الإنسان من تجاوز متناقضات الحياة، والتعارض القائم بين أهوائه الشخصية. وهذا المبدأ التوفيقي أو التكيف عن طريق المحبة على حد قول هيجل: «لم يفعل ضد القانون فحسب بل يجعله باطلاً لا فائدة منه»[1].

إن ما يميز مبدأ التوفيق عند المسيح، هو أن هذا المبدأ يُعتبر ذاتياً خالصاً. وبهذا الشكل يُعتبر موجهاً ضد الشرائع الدينية. وضد أي نوع من الأفعال التي يقوم بها الإنسان على أنها تثير إعجاب الله. أو على أنها تثير انتباه الآخرين. ولهذا السبب يتحدث المسيح عن، «واجب أخلاقي، وعن الوجود الإحساني (bien faisance) ويُدين فيهما ـ تماماً كما هو الحال في الصلاة والصيام ـ عدم نقاوة الفعل، وتعدياً لعنصر غريب»[2]. وهكذا فإن المسيح يُقيم مبدأ المحبة، بتعليم تلاميذه الابتعاد عن أي نوع من الأثرة، وذلك بتجنيبهم رغبة التملك. ولهذا فإن المحبة بالنسبة له لا تعتبر وسيلة لتحقيق طموح شخصي، وإنما هي غاية يعيش فيها كل البشر بمودة. أو كما يقول المسيح نفسه: بالمحبة يجد الإنسان نفسه في منزله. متحرراً من سيّد خارجي، حراً من جميع الميول التي تفصله عن المجتمع. وبهذا الشكل فإن القوانين والواجبات على اختلاف أنواعها يكون مآلها للزوال. لأن القانون لم يكن بعد الآن سوى المحبة. كما أن الواجب لم يعد غير واجب محبة الآخرين. ويقول هيجل في هذا الشأن: «لقد وجد التعارض بين الواجبات والميول التوافق في تكيفات المحبة، أي الفضيلة»[3].

---

(1) المرجع السابق. ص (34).
(2) المرجع السابق. ص (39).
(3) المرجع السابق. ص (45).

بل إن الأكثر من ذلك، هو عندما ينفذ عقاب القانون فإن هذا الأخير يفقد مفعوله ضد المجرم. كما أنه يفقد مودته إزاء هذا الفرد، لأن شبحه يمثل بصورة مستمرة بالنسبة لهذا الفرد البؤس والفعل الفاضح الذي ارتكبه أمام الآخرين. ومع هذا فإن العقاب لا يلعب أي دور إيجابي من الناحية العملية على سلوك الجاني، «لأن المجرم يرى نفسه بصورة مستمرة أنه مجرم، وهو لا يملك أي سلطة على فعله من حيث هو حقيقة (أي فعله من حيث هو حقيقة). وهذه الحقيقة نفسها تكون في تناقض مع شعوره بالقانون»[1].

إن المجرم في هذا الموقف المُحير المليء بالشقاء، لا يتمكن من احتمال القلق الذي أغرقه فيه العقاب. وهذا ما يدفعه إلى محاولة اللجوء إلى «الرحمة تحت الحمل المؤلم لتأنيب الضمير»[2] (la mauvaise conscience). غير أن الحمل يكون في بعض الأحيان ثقيلاً لا يمكن احتماله. الأمر الذي يدفع المجرم إلى خرق القانون من جديد بارتكابه جرائم أخرى[3]. وفي هذه المأساة يجد الإنسان نفسه قد فقد حريته وتاه في دوامة مستمرة، وفي هذا الموقف لا يتردد عن مهاجمة الظروف التي تحيط به، معتقداً بذلك أنه يناضل ضد حياة غريبة عنه. بينما هو في الحقيقة لم يُدمر سوى حياته الخاصة. «لأن الحياة ـ كما يقول هيجل ـ لا تتميز عن الحياة. ولأن الحياة في ألوهيتها واحدة»[4].

ويمثل العقاب في هذه الحالة حدثاً مأساوياً للإنسان. لأن هذا الأخير يجعل من حياته بل ومن نفسه عدواً لنفسه. ولهذا السبب فإن التوافق يبدو صعباً. بل وفي بعض الأحيان لا يمكن الوصول إليه، خاصة عندما يقع المجرم تحت وطأة القانون والعقاب[5]. وهنا تصبح المشكلة أكثر تعقيداً

(1) المرجع السابق. ص (43).
(2) المرجع السابق. ص (48).
(3) المرجع السابق. ص (48).
(4) المرجع السابق. ص (50).
(5) المرجع السابق. ص (50).

بالنسبة له من العقاب نفسه، ونعني بها مشكلة عدم التكيف مع الحياة. والمجرم في هذه لحالة يحاول بدون توقف التكيف. وهذه المحاولة تمثل في الحقيقة الحنين إلى الحياة التي افتقدها. غير أن هذا الإحساس يمثل بالنسبة له الخوف من المصير. ومع هذا فإن الخوف من المصير يختلف في ذاته عن الخوف من العقاب. لأن «الأول يُعبر عن الخوف من الانقسام (Scission)، أي خوف من ذاته، بينما يصبح الخوف من العقاب، خوفاً من حقيقة غريبة (عن الإنسان)»[1]. وينتج عما سلف ذكره أن الخوف من المصير لا يمثل معضلة شائكة بالنسبة للإنسان، لأنه يعبر عن الخوف من الحياة المعادية. ولهذا فإن الإنسان لكي يتجاوز هذا الخوف نجده يقاضي نفسه بنفسه. وهذه المرافعات تتمثل في إثارة حياة الفرد بالحيرة. وباللوم العميق على ما ارتكبه من رذيلة. وهذا التوسل يؤدي بالضرورة في النهاية إلى تغير جذري إلى الأفضل في حياة المجرم. هذه النتيجة الطيبة جاءت لأن الحكم لم يصدر من سلطة خارجية. وهكذا فإن أفضل تكيف للإنسان هو ذلك الذي ينشأ عن طريق المحبة. هنا حيث «العدالة ترضى، لأن المجرم شعر كما لو أنه جرح في ذاته نفس الحياة التي جرحها. إن وخز الضمير بدأ يفعل فعله، بمجرد انسحاب روح الشر من الحادثة»[2].

وباختصار، فإن ما يريد أن يقوله هيجل، هو أن المصير يختلف عن العقاب، لأن الأول لا يمثل للمرء في صورة سلطة أجنبية. أي أنه ليس بسيّد مفروض من الخارج كما هو الحال بالنسبة للعقاب أو بالنسبة للضمير الأخلاقي. ولهذا يقول هيجل: «إن المصير هو الوعي الذاتي (la conscience de soi)، ولكن يبدو في صورة عدو. وكل إنسان يمكن له بناء المودة في ذاته من جديد. وذلك بالعودة إلى طهارة حياته عن طريق المحبة»[3]. وبعبارة أخرى، فإن المذنب يتجاوز المعاناة والألم بمحض حريته. وهذه

(1) المرجع السابق. ص (51).
(2) المرجع السابق. ص (53).
(3) المرجع السابق. ص (53) ملاحظة أ.

العودة إلى الحـق والفضيلة لا يُمكن أن تتحقق للفرد تحت وطأة القانون والعقاب.

وبالرغم من كل ما سبق لهيجل ذكره عن المحبة كوسيلة للتكيف، فإنه لا بد لنا من القول: إن مبدأ المحبة لم يكن سوى قانون كانت Kant الأخلاقي، والقانون المدني، بل وفي النهاية لم يكن سوى الاعتراف في الكنيسة الكاثوليكية، ولكن في صورة غاية في التحول والمثالية. ويتضح الأمر في أن المذنب والقاضي لم يصبحا في تعارض. والفاعل والمفعول به لم يصبحا منفصلين. ففي الحب لم يعد هناك غير الإنسان الذي يحكم على نفسه، وفي هذه الحالة، فإن الإنسان من حيث هو إنسان يعامل الآخرين من خلال ضميره. فبحكمه على الآخرين يجد نفسه قد حكم على نفسه. وهذا يرجع إلى أنه في إعادة التوافق بالمحبة لم يعد هناك اختلاف بين الإنسان والآخرين. أي أنهما لم يصبحا في الحب، أو بعبارة أخرى في الألوهية، سوى فرد واحد. وهذا ما جعل هيجل يقول: «إن الخطأ الأعظم يمكن أن يتحد مع منتهى سلامة النية والمصير الأعظم والأكثر شقاء، للارتفاع فوق كل مصير»[1].

وفي هذا المعنى كان المسيح يعيد مراراً وتكراراً على مسامع المؤمنين بعقيدته قائلاً: «إن خطاياكم ستشفع لكم»[2]. وهذا التعبير الأخير يعني بدون شك أن الإنسان يمكن له الارتفاع في العقيدة فوق كل من القانون والمصير. ولكن لا بد من الانتباه إلى أن العقيدة بالنسبة لهيجل لا تعني غير المحبة التي هي موطن الألوهية. وفي هذا المعنى فإن العقيدة الوضعية شأنها في ذلك شأن إله اليهود، لم يعد لها أي محل في عقيدة المسيح. بينما يجد الإنسان في هذه العقيدة مكانته في أحضان الألوهية. وذلك عن طريق التوافق بواسطة المحبة. وبعبارة أخرى، «إن الله محبة،

(1) المرجع السابق. ص (57).
(2) المرجع السابق. ص (60).

والمحبة هي الله، وليس هناك ألوهية أخرى عدا المحبة»[1].

ولعلنا نتساءل عما يريد هيجل تأكيده بهذا النص الأخير. ويبدو أنه يريد أن يقول: إن الإنسان بتوافقه مع الألوهية، يمكنه أن يتعرف عليها. ولكن إذا صح هذا الاحتمال، فإن إمكانية هذه المعرفة تقود إلى إمكانية التعديل. وبعبارة أخرى، إذا كان في إمكان المرء أن يحصل على معرفة شيء ما، فإنه في هذه الحالة يمكنه أن يسيطر على هذا الشيء. وفي النص الذي سنقدمه الآن نجد هيجل يعطي هذه الإمكانية. كتب هيجل يقول: «أن العقيدة هي معرفة الروح بالروح. وليس هناك سوى الأرواح المتساوية التي يمكنها أن تتعرّف على بعضها وتتفاهم. أما الأرواح غير المتكافئة، فإن كلاً منها تتعرف فقط على أنها تختلف عن الأخرى»[2].

وفي الحقيقة، إذا كان سمو الإنسان إلى مستوى الألوهية يؤدي في رأي هيجل إلى حل معضلة الإله السيد والإنسان العبد، فإنه يجب على المرء ألا ينسى أن هذا الحل يطرح معضلة أخرى لا يمكن التغلب عليها. إن حل هيجل للمعضلة الأولى السالفة الذكر قد قلب الوضع. الأمر الذي جعل الإله يصبح رقيقاً والإنسان يصبح سيداً. وحتى لو قلنا مع هيجل: إن حياة المحبة لا تسلط فيها، فإن المشكلة تبقى بدون حل. لأن الإنسان في المحبة يُقاضي نفسه بنفسه. وبما أنه يملك شرارة من الألوهية، فإن الحكم يمتد ولو جزئياً إلى هذه الأخيرة (أي الألوهية).

ومع هذا فإن فكرة المحبة ـ عند هيجل ـ تلعب دوراً فعالاً لا يمكن تجاهله على المستوى الاجتماعي ـ أي في إطار العلاقات الاجتماعية بين الأفراد. وذلك لأن الطبيعة الإنسانية من الأفضل لها أن تسعى نحو المحبة. وفي النهاية فإن الطبيعة هي الوعاء الذي تتوافق فيه كل من الخطيئة والعفو في جوانية الإنسان. ولهذا السبب فإن الروح (الفكر) اليهودية ـ في رأي

(1) بول أسفيلد: المرجع السابق الذكر. ص (140 ـ 141).
(2) روح المسيحية ومصيرها. ص (61).

هيجل ـ حفرت هوة لا يمكن تجاوزها. وذلك عندما افترضت وجود انفصال تام بين الجريمة والعفو، وعندما وضعت الطبيعة تحت وطأة سيد. إن اليهود على حد قول هيجل: «لا يعرفون تأنيب الضمير إلا في صورة خوف من العقاب»[1]. وعلى أية حال فإن الطبيعة الخالصة التي تكمن في ضمير الإنسان، تعتبر أفضل سلطة إلٰهية على الإنسان. ويُقدم لنا هيجل عدة أمثلة في هذا الشأن من سيرة المسيح لتأكيد مدى تأثير هذه السلطة. ويستشهد بقصة الشهيرة ماري مادولين (Marie Madoleine) التي دفعتها المحبة إلى السجود أمام المسيح باكية. كما يستشهد أيضاً بعبارة المسيح المشهورة التي قالها في هذا الموقف: «إن خطاياها المتعددة ستشفع لها، لأنها أحبت كثيراً. إذهبي في سلام إن عقيدتك قد شفعت لك»[2]. وهكذا فإن العفو عن الخطيئة إنما ينبع من ذات الإنسان نفسه. أي من الألوهية التي لا تكمن إلا في جوانيته وهي المحبة.

إن المحبة وحدها تمثل بالنسبة لهيجل الفضيلة المطلقة. بالشكل الذي تصبح فيه كل من الألوهية والمحبة شيئاً واحداً. وبهذا الشكل يُصبح الاعتقاد في أي ألوهية أخرى غير المحبة تفترض بطريقة مسبقة تعدد الفضائل المطلقة، وتؤدي بدورها إلى المتناقضات وإلى الحدود. أو كما يقول هيجل: «في هذه الحالة من العلاقات المركبة، ومن تعدد الفضائل، لم يعد للفضيلة نفسها إلا اليأس والجريمة»[3]. إذاً فإن الوحدة الحيوية للفضائل في إطار المحبة، تعتبر المبدأ المطلق الوحيد الذي يحذف التناقض بين العام والخاص. «كما تختفي فيه كل التقسيمات، وكل العلاقات المحدودة. و(في هذه الحالة)، تتوقف تحديدات الفضائل نفسها»[4]. لأنه لم يعد هناك سوى فضيلة مطلقة واحدة، وهي المحبة.

(1) المرجع السابق. ص (62).
(2) المرجع السابق. ص (65).
(3) المرجع السابق. ص (67).
(4) المرجع السابق. ص (68).

وفي اعتقادنا الشخصي يمكن الوصول في هذه الحالة إلى الصورة المميزة عن الألوهية عند هيجل الشاب. وهذه الصورة لا يمكن أن تنفصل عن الإنسان. إنها تكمن في جوانيته. وهي التي تكون وحدة تفقد فيها كل الميول من حيث تعارضها، واستقلاليتها أو خاصيتها. ومهما أطلقنا على هذه الجوانية، الضمير أو المحبة أو النفس الطيبة أو الحياة أو الله، فإن ذلك لا يغير من الحقيقة التي وفقاً لها حصل الإنسان على حريته المطلقة باعتلائه مكانة الألوهية. وفي هذا المعنى يقول هيجل: «عِشق الله هو الشعور بكل الحياة، بدون حدود وإلى ما لا نهاية»[1]. أو كما يقول أيضاً: «إن المحبة هي وحدها التي لا حدود لها»[2].

ووفقاً لهذا التصور للألوهية، يُفسر هيجل العلاقة بين المسيح والله. تلك العلاقة التي تلعب فيها فكرة الحياة دوراً جديراً بالاعتبار. لقد طرح المسيح فكرة علاقته بالله على أنه الابن، لكي يعارض بها فكرة اليهود، الذين جعلوا من الله سيّداً مطلقاً[3]. وهذا هو السبب الذي جعله لم يطلق على نفسه أبداً اسم الله. إنه إنسان وفي نفس الوقت هو ابن الله من حيث إنه ابن الحياة. «لأن الالهي هو الحياة المحضة»[4]. إذاً، فإن سر العلاقة بين الإنسان والله، أي بين المتناهي واللامتناه، يكمن في سر الحياة أو الطبيعة.

ومهما كان الأمر في ذلك، فإنه بالنسبة للمسيح، سواء أكان ابن الله أم ابن الإنسان، فإن النتيجة بالنسبة لهيجل واحدة. لأن التسمية لا تفترض شيئاً من اختلاف الجنس. ولهذا السبب فإن «هذه العلاقة بين الإنسان والله

---

(1) المرجع السابق. ص (69).
(2) المصدر السابق. ص (70) - بالنسبة لفكرة «الوحدة» عند هيجل الشاب، يمكن مراجعة ما كتبه أرستو دوجيرينوا: صورة الله عند هيجل الشاب. فريبورغ/ ميونيخ. ص (34) وما يتبعها. . .
(3) المرجع السابق. ص (76).
(4) المرجع السابق. ص (77).

التي يَحلّ فيها الابن، تعتبر مماثلة لعلاقة الأغصان بالأوراق، والفواكه بالجذع الذي يمثل أباً لها. ومن الطبيعي أن تثير هذه العلاقة الغضب العميق لليهود الذين أبقوا على هوة لا يمكن تجاوزها بين الكائن البشري من ناحية والكائن الألٰهي من ناحية أخرى. وهم بذلك لم يسمحوا لطبيعتنا بأي مساهمة في الإلٰهي»[1].

إذاً فالعلاقة بين الابن والأب لا تعارض فيها. لأنها علاقة «كائن حي بكائنات حية أي تجانس الحياة»[2]. وباستبعاد التعارض في الماهية ينتج عن ذلك بالضرورة أن ابن الله لم يكن سوى كينونة الأب نفسه[3].

وبهذا الشكل، فإن التشابه ووحدة الماهية في الوجود بين الإنسان والله، بين المتناهي واللامتناه في تفكير هيجل، يمكن أن يكون سنداً للقول بالنزعة الطبيعية في تفكير هذا الفيلسوف.

بهذه الصورة يتجاوز المسيح التصور اليهودي الذي يقيم حاجزاً بين الإنسان والألوهية لا يمكن اختراقه. بالشكل الذي لم يسمح فيه للأول بالمساهمة في الطبيعة الإلٰهية. هذا بالإضافة إلى أن هذه المشاركة في العنصر الإلٰهي تبرر بالنسبة لهيجل سلطة الإنسان على نفسه، وحقه في إقامة العدالة بقدراته الخاصة. ويقودنا هذا التحليل مرة أخرى للقول بألوهية

---

(1) المرجع السابق. ص (84). ملاحظة ب.

(2) المرجع السابق. ص (77).

(3) المصدر السابق. يقدم لنا هيجل عن هذه النقطة المثال التالي: «فحتى التعبير الجاري وهو ابن قبيلة قريش على سبيل المثال، يريد العرب به الإشارة إلى فرد من هذه القبيلة. ويتضمن هذا المعنى أن هذا الفرد لا يعتبر جزءاً من الكل فحسب، وإنما الكل لا يعتبر بالنتيجة شيئاً خارجاً عن هذا الفرد، لأنه يعتبر تماماً نفس الكل، أي القبيلة برمتها... يُعتبر كل فرد عند العرب جزءاً، كما يُعتبر الكل في نفس الوقت. ولا يمكن القول: إن الكل شيء آخر غير الأجزاء إلا إذا كنا بصدد الحديث عن مواضيع حقيقية ميتة. أما في الكائن الحي (le vivant)، فإن ذلك على العكس، حيث يكون فيه كل من الجزء والكل واحداً، أي نفس الكائن». نفس المصدر ص (83)

الإنسان في الفكر الهيجلي. ومهما كانت نسبة هذه المشاركة، فإن الإنسان يعتبر نفسه في إطارها ابناً للألوهية. «إنه أقل قدرة منها، ولكنه من نفس الطبيعة»[1].

إذاً فالنتيجة النهائية هي أن الإنسان ابن الله من حيث إن الله لا يكون إلا الحياة نفسها. فالحياة المطلقة هي تجسد (concrétise) الألوهية في شكل وحدة متجانسة من المتناهي واللامتناهِ. وبالشكل الذي يعيش فيه الإنسان في العنصر الإلهي كما يعيش هذا الأخير في الأول. ولهذا السبب يقول هيجل في هذا المعنى: «إذاً فالإيمان بالعنصر الإلهي يتولد من ألوهية الطبيعة الخاصة بالمؤمن»[2].

وفي النهاية، لا بد من القول: إن فكرة المحبة ـ التي سبق الحديث عنها ـ تشغل مكانة مرموقة بالنسبة لهيجل في بحثه عن مركب (Un synthèse)، يمكن فيه للمتناقضات أن تتوافق. ولكن بالرغم من المجهود الجبار الذي بذله هيجل من أجل أن يستبدل كل الشرائع الدينية، والقوانين الخلقية التي تقف أمام حرية الإنسان، بفكرة المحبة. نقول بالرغم من هذا المجهود، فإن هذا الحل المقترح (أي فكرة المحبة)، لا يمكن له أن يقضي على معضلة التناقضات إلا بصورة نظرية. والحقيقة هي أن هيجل لم يأخذ في اعتباره تعقد الطبيعة البشرية. فالاعتراض على هذا الحل، هو أن المحبة إحساس أو ميل يصارع في وجوده ميولاً أخرى مثل الإحساس بالأثرة، وحب التملك وغير ذلك من الميول. وبما أن الأحاسيس الإنسانية تعيش في حالة دائمة من حيث القوة، فإن الطبيعة الإنسانية ترشدنا إلى أن هذه الميول تدخل دائماً وأبداً في صراع فيما بينها. وبما أن المحبة تعتبر طرفاً في هذا النزاع من حيث هي ميل أو إحساس، فإنها قابلة هي الأخرى للتغير، كما أنها لا تعرف الثبات. هذا بالإضافة إلى أن المحبة لا يمكنها التغلب على بعض الميول الأخرى بطريقة مستمرة. والدليل على هذا القول

(1) المرجع السابق. ص (83).
(2) المرجع السابق. ص (83).

يمكن استنباطه مما كتبه هيجل نفسه فيما يتعلق بتضحية إبراهيم بابنه[1].

وباختصار، فإن المحبة من حيث هي نزعة من نزعات النفس، لا يمكنها أن تحتفظ بدرجة ثبات معينة ودائمة

والمشكلة الثانية التي تظهر أمام هذا المبدأ. هي أنه من السهل أن نوصي الآخرين بالمحبة، ولكن من الصعب أن نجعل هذا الإحساس ينتصر فيهم. ويبدو أن هيجل نفسه كان يشعر بهذه المشكلة عندما قال: «إن المحبة لا يمكن أن تتحقق عن طريق الأمر، لأنها هوىً وميل»[2]. هذا ويضاف إلى هذه المشكلات التي تطرح نفسها أمام مبدأ المحبة، مشكلة تعريف أو تحديد فعل المحبة من الناحية العملية. لأن ما يمكن أن يعتبر فعلاً للمحبة في مجتمع ما، يمكن أن يكون ممقوتاً، أو حتى جريمة في مجتمع آخر. فعندما ـ على سبيل المثال ـ يقدم رجل الأسكيمو والده أو والدته ـ التي وصلت إلى سن معينة من الشيخوخة ـ ضحية للدببة القطبية المتوحشة فإنه هناك يقوم بعمل متمش مع أخلاق المجتمع، وبالتالي جدير بالاحترام. ومع هذا يمكن اعتبار مبدأ المحبة، محاولة للتقريب بين نزعات الإنسان المتباينة، أما باعتباره صالحاً بصورة مطلقة من الناحية العملية فهذا ما لا يمكن أن يكون..

---

(1) المصدر السابق ص (8). لقد عالج هيجل فيما بعد في محاضراته عن فلسفة الدين، قضية التدين من حيث هو إحساس قلبي. وقد كان هيجل متردداً بين القول بالله كإحساس قلبي، وبين الله على أنه فكر. وهذا ما كتبه هيجل: «إن الإحساس طابع مشترك بين الإنسان والحيوان. وهو الطابع الحيواني الحسي. وبذلك فإن القول بوجود الحق والأخلاق الإلٰهية في الإحساس، هي أردأ ما يمكن استخدامه لإثبات هذا المضمون. إن الله بكونه الكلي (الشامل) لا يضرب بجذوره في الإحساس، وإنما فيما هو عام أي الفكر... وهذا ما جعل للإنسان وحده دون الحيوان ديناً». (الجزء الأول. ص 95). ثم يختتم هيجل بقوله: «إن شكل الإحساس هو الجانب الذاتي من اليقين بأن للمرء إلٰهاً، أما الشكل التمثيلي فيتصل بالجانب الموضوعي، بمضمون اليقين. والله هو هذا المضمون (أو المحتوىٰ)». ص (101).

(2) المرجع السابق. ص (69).

مراجع الباب الثاني

1 - HEGEL G.W. Werke in zwantzig Bänden. Bd 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.

2 - HEGEL G.W. Correspondances. trad,J. Carrère. Paris, Gallimard 1962.

3 - ROUSSEAU J.J. Emile. livre 4 éd. Garnier Frère 1964.

4 - D'HONDT J. Hegel secret. éd.P.U.F. 1968

5 - HYPPOLITE les travaux de jeunesse de hegel. Revue de metaphisique et de morale. juine et octobre 1935.

6 - Bourgeois B. Hegel à farnkfurt, vrin, 1970.

7 - LUKACS G. Der Junge Hegel. tome 1 Suhrkamp TraschsBuch Verlag 1973.

8 - Hegel G.W. La philosopline de la religion. tome 1.

9 - MAXX K. contribution à la critique de la philosophie du troit de hegel. trad. m. simon éd. aubier montaigne 1971.

10 - MAIER JOSEPH. on hegels critique of kant. columbia university press 1939.

11 - ASVELD P.la pensée religieuse du jeune hegel. éd. declée de brouwer 1953.

12- HEGEL G.W. l'esprit du christianisme et son destin. trad. P.J. Martin. éd. j. vrin.

13 - HEGEL G.W. vie de jésus. trad. d.d. Rosca 1928.

14 - DILTHEY Die Jugendgeschichte Hegels. Leipzig 1921.

15 - KOYRE A. études d'histoire de la pensée philosophique. éd. gallimard 1971.

16 - ROHRMOSTER G. Théologie et aliénation dans la pensée du jeune hegel. éd. beuchesne paris 1970.

17 - HEGEL G.W. L'esprit du christianisme et son déstin. trad. J. martin, paris, éd. vrin 1959

18 - GOTTIER GEORGES L'athéisme du jeune marx, ses origines hégéliennes. Paris, j.vrin 1959.

19 - DE GUERENNU E. Das gottes Bild des jungen Hegel. Verlag Karl Alber. Freiburg-Munchen 1969

الباب الثالث

التكوين النهائي
للفكر الهيجلي

الفصل الأول
كتابات الشباب وعلاقتها بالفلسفة الكانتية (اتفاق واختلاف)

لقد قيل الكثير عن التأثر الفكري الذي أحاط بهيجل الشاب من رفاقه مثل هولدرلن وخاصة شيلنج، وكذلك عن تأثره بكثير من الفلاسفة السابقين والمعاصرين له، مثل سبينوزا وكانت والحقيقة أن هيجل لم ينكر ذلك. إذ أنه يعتقد أن الفكر الإنساني ما هو إلا سلسلة من الأفكار التي يساهم فيها كل مفكر. لقد كتب على سبيل المثال في هذا الصدد عن فكر هيرقليطس Heraclit قائلاً بأنه يسيطر على كل منطقه[1] كما نصح هيجل تلاميذه عند بداية تفلسفهم أن يكونوا سبينوزيين[2]. وكما ذكر في مكان آخر «إن أحدث

(1) تاريخ الفلسفة الترجمة الفرنسية لجارنيرون. الجزء الأول، طبعة فران 1971، ص (154).

(2) راجع مؤلفات هيجل (الطبعة الألمانية) مجلد رقم 20 ص 165 ـ يقول هيجل: «عندما يبدأ المرء بالتفلسف فعليه أن يكون سبينوزي المذهب». وبالنسبة لعلاقة هيجل بسبينوزا، يمكن للقارىء أن يراجع ما كتبه جورج نويل في كتابه: منطق هيجل. باريس ص 140 ـ 141 ـ ووفقاً لهذا الكاتب فإن فلسفة سبينوزا وفلسفة هيجل «تعبر كل منهما على طريقتها وبدون تخفيف أو تحفظ عما يمكن أن يسمى بالعقيدة الفلسفية، والإيمان بسيادة العقل أو العقلانية الضاربة في جذور الواقع. ولعل ما يفصل فلسفة سبينوزا عن فلسفة هيجل هو تصور العقلانية نفسها، كما هو الحال بالنسبة للاختلاف القائم بين بارميندس وزينون الأيلي. حيث نجد أن سبينوزا لا يتصور العقلانية إلا على أنها وحدة محضة مع نفسها، وفي ذلك استبعاد للتعارض والاختلاف. أما هيجل فهو على العكس من ذلك. إذ أنه يعترف مثل أفلاطون بازدواجية الوجود الضروري لمتناقضات الوجود والعدم للوحدة والاختلاف. وربما يعتبر المرء أن هيجل لا يكون بالتحديد سبينوزياً. ولكن المرء=

الفلسفات هي تلك التي تتضمن مبادىء كل الفلسفات السابقة وتكون نتيجة لها»[1].

ومن هذا يتضح أن هيجل لم يدع أنه عبقرية عصره، ولا أنه المصدر الوحيد للحقيقة في زمانه.

أما فيما يتعلق بشيلنج، فالحقيقة أنه لا أحد ينكر تأثير فلسفته الخاصة بالمطلق على هيجل. وخاصة في كتابه الذي أصدره في يينا وهو «**الاختلاف بين كل من منهج فيشته وشيلنج**» ـ حيث نجد هيجل يُعرف المطلق على غرار زميله، أي وحدة الاختلاف بين العام والخاص. غير أن هيجل حرر نفسه من هذا التأثير في نهاية هذه الفترة. وهذا واضح من انتقاده للمطلق عند شيلنج في مقدمة كتابه «**ظاهرة الروح**» حيث نجد أن المطلق عند شيلنج لا يمثل لنا في اعتقاد هيجل أي تجديد. فهو على حد قوله، أشبه «بالليل الذي تكون فيه كل الأبقار ذات لون أسود. وهنا يتضح سذاجة الفراغ في المعرفة»[2].

ومهما كان الأمر، فنحن نؤكد من جانبنا فيما يختص بكتابات الشباب على أن أعظم تأثير تلقاه هيجل هو ذلك الذي جاءه من الفلسفة الكانتية. وهذا ما يؤكده معظم شراح الفلسفة الهيجلية، وإن كان الاختلاف بينهم يرجع إلى تقدير المدى الذي كان فيه الفيلسوف الشاب كانتياً.

= يؤيد أن هيجل يتفق مع سبينوزا على نقطة جوهرية تستحق أن نذكرها في الصيغة الآتية: ألم يدرس كل منهما وحدة الوجود وما ينتج عنها من قدرية لا يمكن تفاديها؟».

(1) تاريخ الفلسفة ـ المقدمة. الترجمة الفرنسية. الجزء الأول ص (149).

(2) ظاهرة الروح. الترجمة الفرنسية الجزء الأول ص 16 ـ وفقاً لملاحظة هيبوليت فإن تصور هيجل للمطلق على أنه «وحدة الوحدة واللاوحدة» لا يُدين فيه هيجل لشيلنج بشيء. ويضيف هيبوليت قائلاً: «لقد قام هيجل في دراسته لمقولة الكمية في «المنطق الصغير»، وبطريقة ضمنية بنقد شامل لفلسفة شيلنج، العاجزة في اعتقاده عن التفكير في التحديدات في معناها الكيفي. كما أنها عاجزة عن التفكير في قلق المطلق». الجزء الأول ص 13.

وبالنسبة لنا فإننا سنعالج هذه المشكلة على ضوء ما ذكرناه في الفصول السابقة. ولكي نتجاوز الغموض الذي يخيم على أصالة هيجل فيما يختص بعلاقته الفلسفية مع الفكر الكانتي، لا بد لنا من الإشارة إلى انشغال هيجل في بداية فترة بيرن Bern بفلسفة كانت، وخاصة منها كتابه الشهير «**الدين في حدود العقل البسيط**»، وهو الكتاب الذي صدر في تلك الفترة. كما اطلع أيضاً بشغف خاص على «نقد العقل العملي» والأخلاق الكانتية بصفة عامة. وهنا لا بد لنا من القول أن هذه المؤلفات قد تركت أثرها في مقالة هيجل عن «حياة المسيح». والشاهد على هذا الولاء من قبل هيجل لكانت هي رسالته إلى شيلنج التي يقول فيها: «لقد عُدت منذ فترة لدراسة فلسفة كانت من جديد، وذلك لمعرفة تطبيق نتائجها الأكثر أهمية على عددٍ من الأفكار العامة والمألوفة لدينا، وتطوير هذه الأفكار على ضوء هذه النتائج»[1].

عندما يطلع المرء على مقالات هيجل عن «ديانة الشعب» و «وضعية العقيدة المسيحية» التي كتبها هيجل في هذه الفترة، فإن المرء يلاحظ بكل تميز أن الأفكار التي يتكون منها «الدين في حدود العقل البسيط»، تسيطر عليها تماماً. ومع هذا فمن اللاموضوعية القول إن أفكار كانت تشكل جوهر تفكير هيجل الشاب.

أما تبني هيجل للفكر الكانتي في هذه الفترة، فهو راجع إلى أنه يشارك كانت في التعبير عن الإرادة الحرة في وجه طغيان الكنيسة. وهذا ما يجعلنا نقول: إن عمق التفكير عند كل منهما يختلف عن الآخر.

وباختصار يمكن القول إن نقطة الإنطلاق تختلف عند كل من هيجل وكانت. فهيجل الشاب ينطلق على سبيل المثال من الرفض التام للكتاب المقدس من حيث هو وحي، ولكل ما يتضمن أفكاراً ميتافيزيقية. بينما بقي كانت مسيحياً ومحافظاً إزاء بعض الأفكار الإنجيلية. وفي هذا المعنى،

---

(1) رسالة إلى شيلنج في نهاية يناير 1795.

يلاحظ هيجل أنّ كانت لم يكن قادراً بنظريته في المعرفة على فهم المعنى التاريخي لشخصية المسيح. الأمر الذي جعل فلسفة كانت التطبيقية في رأي هيجل لم تفعل أكثر من إعادة تعليم التصور اليهودي في العقيدة المسيحية. ولهذا السبب افتقد كانت الحقيقة التي يقوم عليها مجهود المسيح، وهي «تجاوز طغيان المصير اليهودي»[1].

أما إذا أردنا تجسيد الاختلاف بين الفكر الكانتي وذلك الخاص بهيجل، فلا بد لنا من القول إن نقطة الإقلاع عند هذا الأخير لم تكن سوى الانفصال المطلق عن عقيدة المسيح من حيث هي عقيدة دينية. ومع أن هيجل كثيراً ما استعمل في كتابات الشباب مصطلحات لاهوتية، إلا أنه لم يعالج في اعتقادنا الشخصي هذه العقيدة إلا على أنها فلسفة. وهذا ما جعل هيجل يكثف كل جهوده من أجل دحض التفسير التاريخي لهذه العقيدة. هذا ويمكن القول بهذا الخصوص: إن التصور الهيجلي للحياة مكنه من تجاوز الثنائية الديكارتية التي تسيطر على التاريخ الحديث، ومع هذا فمن الجدير بالقول إن هيجل الشاب بدأ مجده الفلسفي مفكراً سبينوزياً.

قلنا إن الفيلسوف الشاب تأثر بالفعل بالفلسفة الكانتية في الكتب الآنفة الذكر. فلقد ميز هيجل على غرار كانت بين العقيدة الدينية الشعائرية، والعقيدة الدينية الخلقية. كما أنه عالج مسألة المعجزات بنفس الطريقة التي عالجها بها كانت. هذا كله يجعل إعجاب الفيلسوف الشاب بهذه الفلسفة المذكورة أمراً لا خلاف عليه. ومع ذلك يمكن القول إن إعجاب هيجل بالفكر الكانتي لم يتجاوز الإعجاب بالمصطلحات الكانتية التي كانت تستهوي الكثيرين من المثقفين في ذلك الوقت. هذا وبمقارنة الكتابات الأولى لهيجل يمكن للمرء أن يعثر على مصطلحات، بل وفي بعض الأحيان على جمل كانتية كاملة. ومن الحق القول إن هٰذه المصطلحات أو العبارات لم تستخدم إلا في إطار ترابط الفكر الهيجلي.

(1) جونتر رورموزر: الكتاب السالف الذكر ص (68).

وإذا أردنا تأكيد هذا الأمر، لا بد لنا من الإشارة إلى النقاط الأساسية التي اختلف فيها هيجل مع كانت. فعلى سبيل المثال لم ينكر كانت ألوهية المسيح، وإنما اكتفى باعتبار هذا التصور خارجاً عن نطاق الفائدة على المستوى العملي. يقول كانت في هذا الصدد: «. . . على أية حال فالقضية ليست إنكاراً مطلقاً لكونه (أي المسيح) يمكن أن يكون قد ولد بطريقة فوق طبيعية. ولكن هذا الافتراض الأخير لا يقدم لنا في الواقع أية ميزة من الناحية العملية»[1].

هذا وبمقارنة هذا الموقف الكانتي بما قاله هيجل الشاب في هذا الخصوص، نجد أن هذا الأخير لا يرى في المسيح أكثر من كونه بشراً يخلو من أية صفة للألوهية. وعلى أية حال، فإن القضية تطرح نفسها على النحو التالي: إذا قبل كانت فكرة ألوهية المسيح، فإن المرء يصعب عليه الاقتناع بأن الله يهيمن على الأرض في الوقت الذي تخضع فيه مملكته لمبادىء خلقية من صنع البشر، وتفوق تلك التي نادى بها المسيح. لقد أنقذ هيجل نفسه من هذا الالتباس عندما أنكر وبدون تردد ألوهية المسيح. وباختصار لا بد من الاختيار بين هاتين القضيتين المتناقضتين: فإما التسليم بألوهية المسيح بالشكل الذي لا بد فيه من التسليم أيضاً بأن هذه المملكة تقوم على المبادىء الإلٰهية. وإما رفض ألوهية المسيح وفي هذه الحالة يمكن قبول إقامة مملكة الله على أسس من المبادىء الخلقية البشرية كتلك التي يقترحها كانت.

هذا ويمكن إضافة مشكلة الحكم في قضية المعجزات لما يوضح الاختلاف بين هيجل وكانت. صحيح أن الأول يتفق مع كانت على أن العقل لا يرقى إلى معرفة العقل الإعجازي، لكنه لم يبرر على الإطلاق المعجزة على أنها فعل إلٰهي. بل إننا نجده على العكس من ذلك يعتقد على حد قوله: إن الأنبياء سيعاقبون على قولهم بالنبوة وعلى فعلهم

(1) كانت: «**الدين في حدود العقل البسيط**» ترجمة جيبلان. 1972 ـ ص 88/89.

للمعجزات[1].

أما بالنسبة لكانت فإن فعل المعجزة أمر إلهي لا شك فيه، ولهذا فهو يرتفع فوق مستوى الفهم البشري[2]. وهذا بالرغم من اعتبار كانت داعية لكل من العقل والقانون الخلقي الذي لا بد للإنسان من أن ينصاع لهما، إلا أننا كثيراً ما نجده يبحث عن الأسباب التي تؤكد عقيدته الدينية في التوفيق بين النصوص المقدسة وأحكام العقل. كما يقول كانت على نقيض هيجل الشاب بخضوع الإرادة البشرية للإرادة الإلّهيـة. «والآن فإن الإرادة الإلّهيـة التشريعية تُصدر أوامرها إما عن طريق قوانين بكل بساطة تشريعية (Statutaire) تكمن في ذاتها، وإما عن طريق قوانين أخلاقية محضة»[3]. وهذا يعني بالنسبة لكانت أن القوانين الإلٰهية التشريعية لا بد من قبولها لأنها تمثل إرادة الوحي الإلٰهي. وهذا تأكيد من جانب كانت على أن هذه القوانين التشريعية تمثل وحياً لا شك فيه.

لقد كان كانت يدعو في الحقيقة إلى ضرورة تطبيق هذه القوانين بكل

---

(1) راجع ما كتبناه سابقاً في الفصل الثاني من الباب الثاني.
لا ندري كيف سيُعاقب الأنبياء، إذا كان هيجل ينكر الحياة في العالم الميتافيزيقي والتي سيتم فيها العقاب. يبدو أن هيجل في غمرة تحمسه ضد بعض الأفكار التي يمقتها في المسيحية يقول أي شيء دون أن يختار الكلمة أو المعنى المناسب. لقد سبق لهيجل أن جعل المسيح يقول لأتباعه والناس عامة: عليكم أن تعطوا الزكاة خفية وليس كأولئك الذين يصرخون بها في الشوارع ويكتبونها في الصحف.

(2) كتب كانت عن قضية المعجزات في كتابة «الدين في حدود العقل البسيط» ص (117) قائلاً: «فيما يتعلق بالمعجزات الإلٰهية، لا يمكننا ـ وبدون أدنى شك ـ أن نبني فكرة عن القوانين التي يصدر عنها فعل المعجزة، ولا عن علته (كائن مطلق وفي نفس الوقت أخلاقي إلخ). ولكن يمكننا أن نبني فكرة عامة من حيث إننا نتصور هذا الكائن كخالق وكسيد مطلق للكون... ومع ذلك لنفترض أن الله في بعض الأحيان وفي حالات خاصة، يسمح للطبيعة أن تخرج عن قوانينها، فإننا سوف لن نعلم أقل تصور لهذا الأمر، ولن نستطيع أن نأمل في تصور القانون الذي يقوم الله وفقاً له بتنفيذ حدث مماثل لذلك..»

(3) المرجع السابق، ص (139).

إخلاص من خلال الوفاء الصادق للقانون الخلقي الذي يقتضي بدوره السلوك الحسن. وهذه هي الطريقة الوحيدة في اعتقاد كانت التي يمكن للإنسان أن يطيع بها الإرادة الإلٰهية. يقول كانت: «وهكذا: (فليس أولئك الذين يصرخون يا إلٰهي يا إلٰهي! ولكنهم أولئك الذين يطيعون إرادة الله). إذاً ليس أولئك الذين يمجدون الله ـ أو مبعوثه من حيث هو كائن ينحدر من مصدر إلٰهي ـ باتباعهم أفكاراً موحاة لا تحتوي في جملتها على شيء، ولكنهم أولئك الذين يبذلون قصارى جهدهم لإرضائه بسلوكهم الحسن، وكل منهم يعرف في هذا الشأن إرادة الله وهؤلاء وحدهم الذين يقومون بعبادة الله الحقيقية كما أرادها»[1].

وهكذا يتضح لنا أن فيلسوفنا الشاب اقتبس القانون الأخلاقي الكانتي من أجل استخدامه في تفسير حياة المسيح. كما نلاحظ أنه قد أعطى لهذا القانون صبغة أخلاقية بحتة. فهو بالنسبة لهيجل يعتبر ظاهرة عقلية، والعقل مناقض لأي نوع من القوانين التشريعية. كما أنه يتناقض مع أي معنى يمكن تصوره لإلٰه يلقى قوانين عن طريق الوحي. وهكذا يتضح أن الله بالنسبة لهيجل الشاب لا يمثل أي شيء أكثر من كونه العقل نفسه.

ومع أن مجهود كل من الفيلسوفين يسير لغاية واحدة، وهي سيادة الإنسان على نفسه. إلا أنه يمكننا ملاحظة أن القانون الخلقي المستخدم في «حياة المسيح» قد اتخذ طابعاً مختلفاً عما هو عليه عند كانت. ففي الوقت الذي يصل فيه كانت إلى اعتبار أن «كلاً من دين العقل وعلم الكتاب المقدس أفضل ما يعتبر وثيقة مقدسة»[2] نجد هيجل يؤكد أن الإنسان وحده مصدر للقانون الخلقي. وأن المسيح لم يُملِ موسوعة على تلاميذه.

---

(1) المرجع السابق، ص (139) ـ يُدين كانت العقيدة الشعائرية بسبب طابعها المضاد للقانون الأخلاقي. فالمرء في هذه العقيدة «يعتقد أنه يُرضى الله بأعمال شعائرية، وهي (بجانب كونها متعبة) ليس لها في حد ذاتها أية قيمة أخلاقية، وليست بالتالي سوى أفعال مُنتزعة نتيجة للخوف أو الأمل». نفس المرجع، ص (153).

(2) المرجع السابق، ص (150).

ويجانب ما سلف ذكره، يمكننا القول أن هيجل الشاب قد انفصل عن الفكر الكانتي، وبطريقة واضحة اعتباراً من سنة 1798 م. وهي السنة التي صدر فيها كتاب كانت «**ميتافيزيقا الأخلاق**». حيث نجد هيجل يحرر مقالة في هذا الصدد، ينتقد فيها الطابع المحافظ الذي أظهره كانت فيما يتعلق بالعلاقة بين الكنيسة والدولة. هذا ويعتبر كانت الصراع بين المؤسستين السابقتي الذكر، لا يمكن تفاديه إلا بفصلهما عن بعضهما وبتحديد مجال كل منهما[1].

أما هيجل الشاب فيعترض على حل كانت بهذه الطريقة. ويعتقد أن إنهاء هذه المشكلة لا يكون إلا بالمزج الكامل بين الإثنين ـ لأن فصلهما عن بعضهما لا ينجم عنه إلا تمزق المواطن الذي سوف لن يتمكن من التوفيق بين سلطتين متناقضتين[2].

أما أول نقد وجهه هيجل إلى الفلسفة الكانتية، فقد بدا في كتابه «**روح المسيحية ومصيرها**». حيث نجده ينصب على تقييم القيمة الخلقية لقانون كانت الخلقي. ويظهر هيجل في هذا الكتاب بمظهر الذي لا يثق في قانون كانت الخلقي كحل لهذه القضية. وهذا يرجع إلى أن هذا القانون على حد اعتقاد هيجل يعتبر أيضاً قانوناً مفروضاً على الإنسان، ويقول إن الفرق الوحيد بينه وبين القوانين الوضعية، يرجع إلى أن هذه الأخيرة تطرح سيداً يكمن خارج الإنسان، بينما يضع كانت ـ بقانونه الخلقي ـ السيد في

---

(1) راجع كانت: «**ميتافيزيقا الأخلاق**» الجزء الأول، مذهب الحق، ترجمة فيلونيكو طبعة فران 1977، ص 209 ـ 210.

(2) إن هذا النقد الموجه من قبل هيجل ضد «**ميتافيزيقا الأخلاق**» الكانتية، يُكون جزءاً من المقالة التي سبق لنا أن ذكرناها والتي ضاعت في معظمها ولم يبق لنا منها تقريباً سوى صفحة واحدة. راجع في هذا الخصوص **الوثائق** ص 281 ـ 282 يُفضل هيجل ـ على ما يبدو لنا ـ استمرارية الوحدة بين الدولة والكنيسة ولكنه يسعى في نفس الوقت إلى سيطرة الدولة على الكنيسة على نقيض ما كان الأمر عليه.

قلب الإنسان نفسه أو كما يقول هيجل بالنص: «إن للأولى (أي القوانين الوضعية) سيداً يكمن خارجها. بينما يقيم الثاني (أي القانون الخلقي)، سيده في ذاته نفسه، وبهذا الأمر يصبح الإنسان عبداً لنفسه»[1]. وهكذا يقول هيجل إن كانت لم يبتعد في حله لهذه القضية عما جاء به إبراهيم.

أما إذا قارنا القانون الخلقي الكانتي الذي سبق لهيجل نقده، بمبدأ المحبة الذي طرحه هذا الأخير، فإننا نجد أن الأول ينبع من الإرادة الحرة التي تقوم على سلطة العقل، بينما نجد هذه السلطة في مبدأ المحبة تغرق في بحر من العواطف. إن القانون الخلقي الكانتي يقوم على أساس من الاعتقاد العقلي. في الوقت الذي يقوم فيه مبدأ المحبة الهيجلي بتعطيل حركة العقل. وتحريف أحكامه. وبعبارة أخرى فإن المقارنة تكون أشبه بتلك التي نقوم بها بين الهوى أو الحساسية التي تناقض دائماً حرية الحكم العقلي، والعقل في حد ذاته. ومع هذا فإننا نجد هيجل يدعي أن كانت لم يكن بقانونه هذا غير إبراهيم. ونسي أن القانون الخلقي الكانتي لم يكن قوة أجنبية، كما أنه لم يكن سوى العقل نفسه.

وفي ضوء هذه الحقيقة، نعتبر من جانبنا أن نقد هيجل لكانت يرجع ضد هيجل نفسه متمثلاً في مبدأ المحبة الذي طرحه. فعندما يجعل الإنسان مطيةً لأهوائه التي تُمثل المحبة إحداها. فهو بذلك وحده دون غيره الذي أقام في الإنسان قوة تعمل ضد حرية اختياره. وكأنه أراد في هذا الوضع أن يستعبد الإرادة الكاملة بأهواء النفس.

وبعبارة أوضح، فإن هيجل يعاضد سيادة المحبة التي لا تختلف في شيء عن الهوى، وهو في عصر يستحق فيه العقل وحده هذه السيادة. وباختصار، يمكننا القول: إن القانون الخلقي الكانتي لم يكن سوى نتيجة للعقل، ومتفقاً مع الإرادة الطيبة للإنسان أي حريته وفي هذا المعنى كتب كانت يقول: «إن العقل المحض يعتبر وحده في حد ذاته عملياً وهو الذي

(1) «روح المسيحية ومصيرها» ص (31).

يمنح الإنسان قانوناً عاماً (Universelle) نسميه بحكم العادة، القانون الخلقي»[1].

ومع هذا، لا يعرف المرء كيف يتسنى لهيجل الشاب أن يحكم على كانت بأنه يسير على درب إبراهيم، إذا كان كانْت يعتبر الحرية شرطاً أساسياً للقانون الخلقي. كما أنه يعتقد أن «استقلالية الإرادة هي المبدأ الوحيد لكافة القوانين الخلقية، والواجبات التي تتوافق معها»[2]. ويضيف كانت قائلاً في هذا الصدد: «إن الحرية والقانون العملي الغير المشروط يتضمن كل منهما الآخر»[3]. وهذا يعني أن هذا القانون يخلو من أي معنى إذا لم يكن الإنسان حراً. وإذاً يمكن القول: إن استقلالية الإرادة تحت إشراف العقل هي المصدر الوحيد عند كانت للفعل الخلقي. والمقصود بعبارة (تحت إشراف العقل)، هو تجنيب الإرادة الوقوع تحت هيمنة الأهواء. ولهذا السبب فإن الإرادة ـ تمثل بالنسبة للإنسان ـ القانون الخلقي الذي لا ينحدر إلا من العقل.

ومن ناحية أخرى، يمكن استنباط العقل والحرية من نص كانت نفسه حيث نجد مبدأ الحرية يتضح في عبارته التالية: «إن مبدأ إرادتك قادر بصورة مستمرة». كما نجد الفعل العقلي في قوله إنـه: «مبدأ لتشريع شامل». هذا بالإضافة إلى اعتبار كانت «إن المبدأ الوحيد لحسن الخلق متوقف على الاستقلال»[4].

وينتج عما سلف ذكره، أنه العقل العملي الذي لا يعتبر سوى العقل المحض في حالة فعل، يتضمن الإرادة الفاعلة في حد ذاتها. وهذه الأخيرة هي القانون الخلقي. وبالنتيجة «فإن القانون الخلقي لا يُعبر إذاً عن شيء آخر غير استقلالية العقل المحض العملي، أي الحركة. وهذه الاستقلالية

---

(1) كانت: «نقد العقل العملي» الترجمة الفرنسية، ص (31).
(2) المرجع السابق، ص (33).
(3) المرجع السابق، ص (29).
(4) المرجع السابق، ص (33).

تعتبر في حد ذاتها الشرط الصوري لجميع المثل»[1]. أما إذا دققنا التأمل في مبدأ المحبة الهيجلي والذي فصلنا الحديث عنه في الفصل السابق، فإننا نلاحظ أن هذا المبدأ يخلو من تلك الأخلاق الحقيقية التي تستمد أصولها من التعاضد بين العقل والإرادة. وباختصار، فإن هيجل الشاب قد اختار القلب ليكون مركزاً وأساساً للأخلاق. بينما رأى كانت مصدر الأخلاق في العقل نفسه. لأن العقل يمكّنه في اعتقاده من السيطرة على الإرادة والقلب. أما القلب فلا يكون في الغالب ـ من حيث هو مركز للأهواء ـ إلا حجاباً يخفي عنا الحقيقة. إن الإرادة لا يمكنها تحت إشراف المحبة أن تفعل مستقلة عن هذا الأحساس. الأمر الذي يجعلها مجبرة على الاتجاه نحو المحبة. وهذا الأمر يدفعها بدوره بعيداً عن العقل.

ومن ناحية أخرى، يبدو أنه قد غاب عن ذهن هيجل الشاب أن المسيح قد بشر بمبدأ يقوم على الوحدة غير القابلة للانفصام بين العقل والمحبة. وبحجة البحث عن الحرية، حكم هيجل على الإنسان بأن يصبح عبداً لأهوائه مثلما فعل ـ كما سنلاحظ في الفصل القادم ـ عندما ربطه بالمكانيكا الكونية[2]. أما كانت فقد تجنب هذه المعضلة عندما أقام سلطة الإنسان على نفسه في العقل. حيث نجده يقول في هذا الشأن: «إن الحرية هي الاستقلال عن ميكانيكا الطبيعة برمتها، مع اعتبارها في نفس الوقت أشبه بقوة كائن يخضع لقوانين خاصة. أي لقوانين محضة، وعملية كان قد تلقاها عن عقله الخاص»[3].

وبهذا الشكل، يتعدى القانون الخلقي الكانتي ـ من حيث كونه عقلاً ـ كل المزالق التي تنشأ عن الإحساس، والتي يمكنها بالنتيجة أن تفعل فعلها ضد العقل.

---

(1) المرجع السابق، نفس الموضع.

(2) بدأ هيجل في نهاية كتابه «روح المسيحية ومصيرها» يُعطي لكلمة المحبة معنىً أكثر شمولاً. حيث أصبح يشير به إلى الحياة وإلى الله، بالشكل الذي أصبحت فيه المحبة في هذا المعنى. تتوافق مع العقل.

(3) المرجع السابق. ص (91).

ومن هنا يمكن للمرء أن يفهم كيف أنه من المستحيل على مبدأ المحبة الهيجلي بناء وحدة الشخصية للفرد على أساس من الإحساس. ومع هذا فمن الحق القول أن هذا المبدأ الأخير يسعى لتحرير الإنسان من طقوس الشرائع، ومن سلطة خارجية، في الوقت الذي يعمل فيه على بناء وحدة الإنسان والكون بالرغم من فشله في بناء الوحدة في ذات الإنسان نفسه. ولهذا السبب يعتبر القانون الخلقي الكانتي، أشبه بإحساس ترغبه الإرادة ويُجيزه العقل، وفي هذا المعنى يقول كانت: «كل إحساس يعتبر حسياً، وواجب الدافع للانتباه الخلقي، أن يكون حراً من كل شرط حسي»[1].

ولعله من الجدير بالاعتبار، أن نقول في هذا الشأن: إن المحبة من حيث هي إحساس لا يمكن أن تُلقن عن طريق الأمر. وقد اقتبس هيجل الشاب هذه الملاحظة من كانت، كما ذكرنا آنفاً في الفصل السابق[2].

وهذا هو السبب الذي جعل المثل: «اعشق الله فوق كل شيء، ومصيرك كما تعشق نفسك» يتضمن عند كانت معنىً عملياً يتطلبه كل من الواجب والعقل. أما بالنسبة لهيجل الشاب، فإن هذا الأمر، يناقض ما يرمي إليه كانت. ولهذا فقولنا «اعشق الله» يعني أحمل إحساس المحبة في قلبك. ولا يترتب على ذلك أي واجب عملي نحوه لأن الله عند هيجل محبة محضة.

أما بالنسبة لكانت فهذه الجملة تتضمن معنىً أخلاقياً تاماً، فقولنا «اعشق الله» يعني بالنسبة له: «نفذ طواعية، ما في هذا المصطلح من أوامر. واعشق مصيرك يعني نفذ طواعية واجباتك نحو الله»[3].

ومع هذا فمبدأ المحبة الهيجلي، جعل هيجل ينفصل بطريقة واضحة عن فلسفة كانت. وهذا يرجع إلى أن هذا المبدأ المذكور يحرر الإنسان من

---

(1) المرجع السابق. ص (79).

(2) راجع «روح المسيحية ومصيرها»، ص (69).

(3) كانت: نقد العقل العملي. ص (87).

أي نوع من الواجبات العملية نحو الله. في الوقت الذي تعني فيه محبة الله عند كانت ، الالتزام بواجبات عملية بصرف النظر عن كونها أخلاقية وليست دينية. وهذا يرجع إلى كونها من متطلبات القانون الخلقي الذي يعتبر في حد ذاته عند كانت ـ قانوناً مقدساً لا ينتهك[1] . ومن ناحية أخرى يخالف هيجل الشاب، كانت فيما يتعلق بتصور العالم، وعلاقة الإنسان بالله. فبالنسبة لهيجل ـ كما سنرى فيما بعد بصورة أكثر وضوحاً ـ يُشكل الإنسان من حيث هو روح متناه جزءاً من الحياة اللامتناهية. ومن هنا يعتبر الإنسان شرارة إلٰهية على اعتبار أن الألوهية لا تختلف عن الكون في شيء. ويتمثل الإنسان عن طريق الحياة اللامتناهية التي لا يمكن أن تكون بدورها لا متناهية إلا بالتكاثر اللامتناه للمتناهيات. إذاً فهو كائن في كون موجود بصورة أزلية أبدية. وهذا الكون لم يُخلق بتاتاً من حيث هو الله في حد ذاته[2]. ومع هذا يحاول هيجل حل معضلة حرية الإنسان بطريقة واقعية.

أما بالنسبة لكانت فهو يعالج هذه المشكلة بطريقة في منتهى المثالية. الأمر الذي أدى به إلى الثنائية التقليدية للكون. وفي البدء لا بد من القول: إن الله كما يتصوره كانت وبدون أي غموض هو إلٰه خالق. وبفضل مذهبه في المثالية الشرفية للزمن، يُعاضد كانت إمكانية فكرة الإلٰه الخالق المطلق القوة، في الوقت الذي يحاول فيه تبرير حرية الإنسان. وإذا كانت الحرية العملية كما يراها كانت لا تختلف في شيء عن إطاعة القانون الخلقي، فلا بد في هذه الحالة «ألاّ يخضع الإنسان لحتمية الطبيعة»[3]. أو أي سلطة أخرى عدا سلطة العقل. وبعبارة أخرى، فإن الإنسان لا يمكن له أن يكون حراً إلا في حالة واحدة وهي استقلاله عن أي نوع من التأثر الخارجي طبيعياً كان أم ميتافيزيقياً، وهنا نجد كانت يحدد الحرية العملية بقوله: «هي

(1) المرجع السابق ص (92).
(2) سنعالج هذه القضية بإسهاب في الفصل الأخير.
(3) جورج بسكال: «الفكر عند كانت» ص (139).

استقلالية الإرادة عن أي قانون عدا القانون الخلقي»[1]. وبما أن السببية لا تتوافق مع الحرية ـ على اعتبار أن كلاً منهما يناقض الآخر وعلى اعتبار أن السببية تعني اعتماد كل حادثة على الحادثة التي تسبقها في الزمان ـ ينتج عن ذلك أن الإنسان لا يمكن أن يكون حراً في اللحظة التي يفقد فيها السيطرة على الزمن الذي سبقها. ولكن هذا الأمر يعني في اعتقاد كانت أن الإنسان لا يعتبر حراً من حيث انتماؤه لعالم من الظواهر تترابط أجزاؤها بعضها بالبعض الآخر[2].

ولكي ينقذ كانت حرية الإنسان من هذه القدرية الآلية، نجده يقدم لنا نوعين من العوالم يشكل الإنسان جزءاً منهما.

أولاً: عالم الظواهر أو عالم الحس، وهو ما يعتبر فيه الإنسان حقيقةً ظواهريةً تخضع للضرورة الطبيعية.

ثانياً: عالم لا تعتبر الأشياء فيه كظواهر، وإنما كنومين Nomènes أي «أشياء في ذاتها»، وهذا العالم هو عالم معقول لا تلعب فيه السببية من حيث هي ضرورة طبيعية أي دور. والمهم هو أن الإنسان في هذا العالم الأخير من الزمن وحتميته[3]. ويقول كانت: إن عالم النومين لا يخضع فيه الإنسان إلا للقانون الخلقي، الأمر الذي تتاح فيه للإنسان فرصة تقرير الوقائع قبل أن تتحقق في عالم الحس. وهنا لا يسبق أي شيء عما عقد الفرد العزم عليه طواعية. وهذا الأمر يوضح لنا على حد قول كانت كيف أن الإنسان مسؤول بصورة مطلقة عن كل أفعاله الخيّر منها والشرير[4].

---

(1) كانت: «نقد العقل العملي» ص (100).
(2) المرجع السابق ونفس الموضع.
(3) المرجع السابق. ص (100).
(4) راجع الحل الذي قدمه كانت للمعضلة التي طرحها بنفسه كمثال، يقول كانت: «عندما أقول عن إنسان إنه ارتكب سرقة، فإن هذا الفعل يعتبر ـ وفقاً للقانون الطبيعي للسببية ـ نتيجة ضرورية لمباديء قطعية للزمن السابق. وهذا يعني إذاً أنه (أي الفعل) كان من المستحيل ألا يقع. فكيف يمكنني إذاً ـ عندما أحكم عليه وفقاً

وهكذا كما يقول كانت ـ «لا يجب الحكم على الإنسان وفقاً للضرورة الطبيعية التي ينتهي إليها كظاهرة، وإنما وفقاً للذاتية المطلقة للحرية»[1]. وباختصار، فبفضل التمييز بين الإنسان ككائن معقول، والإنسان ككائن حسي، أصبح الإنسان مسؤولاً عن كل ما يقوم به من خطايا. لأنه يختار بإرادته الحرّة وخارج نطاق الزمن ما يريد القيام به.

وبعد أن حرر كانت ـ كما يبدو له ـ الإنسان من الحتمية الطبيعية، نجده يتجه نحو قضية أخرى أكثر خطورة في هذا الصدد. وهذه المشكلة هي ما يمكن أن يُسمى بالحتمية اللاهوتية. وصلب هذه القضية يتمثل في السؤال التالي: كيف يمكن التوفيق بين فكرة الكائن الأعظم المطلق القوة الخالق للكون، وبين فكرة الحرية؟ وللإجابة عن هذا السؤال، يلجأ كانت مرة أخرى لمذهبه في المثالية الشرفية (L'idéalité Transcendantale) الذي كان قد طرحه من قبل في «نقد العقل المحض».

يقول كانت: إذا قبل المرء الله على أنه السبب الأول للكون، أي أنه علة وجود الجوهر، فإنه في هذه الحالة لا يمكنه على الإطلاق رفض افتراض الحتمية اللاهوتية. لأن استبعاد هذه القضية الأخيرة يرتبط بالرفض مقدماً ونهائياً لفكرة الكائن الخالق لكل الموجودات[2]. وإذا ما قبل المرء فكرة الكائن الخالق لكل الظواهر، أي الكائن الأسمى، فعليه أن يعلم أن الحرية في هذه الحالة لا يمكن إنقاذها. كما أنه «سوف لن يكون الإنسان إلا (كاراكوزاً) أو آلة ذاتية الحركة كتلك التي صنعها فوكانسون Vaucancon

---

للقانون الخلقي ـ أن أقوم في هذه الحالة بتغيير وافتراض أن الفعل كان من الممكن أن يُترك، لأن القانون الخلقي يقول: كان من الواجب عليه أن يكون؟ وهذا يعني، كيف يمكننا أن نعتبر إنساناً في تمام الحرية في نفس اللحظة (ونسبياً) لنفس الفعل الذي خضع فيه لضرورة طبيعية لا يمكن تجنبها؟» المرجع السابق ص (101 ـ 103).

(1) المرجع السابق. ص (105).

(2) المرجع السابق. ص (107).

آلة ملأها الكائن الأعظم بكل أنواع الفن، ثم شاء أن تتحرك»[1].

وعندما شرع كانت في حل هذه القضية (أي حرية الإنسان)، قال بالإله كعلة لعالم الأشياء في ذاتها دون أن يكون علة لعالم الحس الذي يقع ـ كما علمنا ـ في نطاق الزمن والفضاء ـ وبناء عليه فإن وجود الله في حذ ذاته، يتعالى عن شروط الزمن والفضاء اللذين يتحكمان في عالم الظواهر ـ وباختصار فإن الموجودات الحسية تعتبر مخلوقة على أساس واحد، وهو أن «الخلق يختص بوجودها الماوراء حسي دون وجودها الحسي، وبهذا لا يمكن اعتبار الخلق المبدأ المعين للظواهر»[2].

وفي اعتقادنا يمكن في هذا الموضع الاتفاق مع هيجل الشاب عندما رأى كانت يسير على درب إبراهيم.

فإذا وُجد الإنسان عقلاً وإرادة كنومين، (أي كشيء في ذاته). وإذا كان عالم الأشياء في ذاتها قد خُلق من قبل الكائن الأعظم أي الله، فلا بد في هذه الحالة من التسليم بأن الله يعتبر ـ من حيث هو خالق للوجود الماوراء الحسي للمخلوقات ـ علة أفعال هذه (النومين) التي يعتبر كل من العقل والإرادة من بينها. وبعبارة أخرى، إذا كان كل من العقل والإرادة يتمتعان بمطلق الحرية في الاختيار دون أن يخضعا للضرورة الطبيعية، فلا بد أن ينتج عن ذلك أنهما يقعان خارج نطاق الزمن والفضاء. وهذا بدوره يجعلهما يخضعان لإله عالم النومين، أي أنهما يخضعان للحتمية اللاهوتية. وهذا ما حاول كانت الفرار منه لاهثاً لإنقاذ الحرية.

لقد نجح كانت ـ في اعتقادنا ـ بمذهبه عن المثالية الشرفية للزمن l'idéalité Transcendantale في تحرير الحتمية الطبيعية من القدرية اللاهوتية، ولكنه لم ينجح على الإطلاق في تحرير العقل من القدرية اللاهوتية. وهذا ما يجعلنا نرى أن هيجل قد تجاوز هذه المعضلة برفضه لفكرة الكائن

(1) المرجع السابق ونفس الموضع.

(2) المرجع السابق. ص (109).

الخالق بالمفهوم التقليدي لهذه العبارة. والجدير بالذكر أن هيجل يرفض عالم النومين، لأن الشيء في ذاته يخرج عن نطاق إمكانية المعرفة. وبالتالي لا يمكننا أن نعرف ما إذا كان الشيء في ذاته موجوداً أم لا. والحقيقة أن هيجل ينكر صفة الشيء في ذاته الأمر الذي يجعله مستحيلاً. فالشيء في ذاته بالنسبة لهيجل لا شيء. أو أنه تجريد لا يخدمنا في شيء. ويقول هيجل بالحرف الواحد: «من المستحيل معرفة ما هو الشيء في ذاته. لأن السؤال: بماذا؟ يقتضي من المرء الإجابة بتعيينات. ولكن الإجابة عن هذه الأشياء التي نطلب لها تعيينات لا بد أن تكون في نفس الوقت أشياء في ذاتها. ونخلص من ذلك وبدون التفكير فيها إلى طرح هذه القضية وهي: إما استحالة الإجابة، وإما تقديم إجابة تخلو من المعنى.. إن الأشياء في ذاتها كما هي ليست سوى تجريدات تخلو من أي شيء وخاصة الحقيقة»[1].

ولكن تعبير الشيء في ذاته La chose en soi، يختلف عند هيجل عما هو عليه عند كانت فالشيء في ذاته حسي في ذاته، كما أنه قابل للمعرفة[2].

هذا ويمكن إضافة القول: إن المقولات الكانتية تعتبر في حد ذاتها غير كافية من حيث تطبيقها على الشيء في ذاته. إنها على حد - تعبير هيجل - صور فارغة[3]. فإذا أخذنا هذه المقولات على أنها صور للفكر

---

(1) هيجل: «علم المنطق» الترجمة الفرنسية الجزء الأول. ص (118) راجع «الأنسيكلوبيديا» الفقرة 124. ثم راجع أيضاً جورج نويل في كتابه السالف الذكر صفحة 69، 70، 147 - ثم راجع ما كتبه لينين في هذا الشأن في كتابة: «كراسات عن الجدل عند هيجل» الترجمة الفرنسية في الصفحات التالية: (148، 271، 272، 273).

(2) المرجع السابق ونفس الموضع.

(3) راجع بالنسبة لهذه النقطة ما كتبه هيجل في «فلسفة الدين» الترجمة الفرنسية الجزء الأول ص 57 - حيث نجد هيجل ينتقد أولئك الذين يهاجمون فلسفته الدينية قائلاً: «إن الحقيقة لا تبدو لهم. إنها على العكس من ذلك. فهي بالنسبة لهم غريبة ومجهولة. إن ثرثرتهم المعادية والموجهة ضد الفلسفة لم تكن سوى نوع من =

الذي هو جوهر العالم، فلا بد في هذه الحالة من أن تكون المقولات صوراً للعالم. إن المقولات ـ على حد تعبير هيجل ـ لا بد أن تكون صوراً للوجود أي الواقع، وليس مجرد تجريدات كما هو الحال بالنسبة لكانت[1].

وتقود مشكلة الشيء في ذاته إلى معضلة في منتهى الخطورة، وهي الثنائية في الوجود. أو ما يسمى بعبارة أخرى بتدمير وحدة الكون. وهذه هي القضية التي اهتم بها هيجل في معظم كتابات الشباب. إن تصور الكون يقوم في رأي هيجل على الوحدة الكاملة بين هذا الكون والفكر، وينجم عن هذا أن الفكر يعتبر ـ من حيث كونه عنصراً فعالاً في هذا الكل ـ قادراً على بناء معرفة فعلية لحقيقة الكون، أي معرفة الأشياء، أي في النهاية معرفة ذاته.

إن مبدأ الوحدة بين الفكر والوجود ـ عند هيجل ـ يقضي على مشكلة غموض الشيء في ذاته، والذي ينتهي ـ كما أسلفنا القول ـ بالنسبة لكانت إلى عالم ما وراء الحس.

أما تصور الوجود بالنسبة لهيجل، فيقوم على الارتباط بين الوجود من أجل الغير l'être-pour l'autre والوجود في ذاته L'être pour-soi أو كما يقول هيجل: «يعبر كل من الوجود من أجل الغير والوجود في ذاته عن تعيينات تشكل لحظات لشيء واحد وهو نفس الشيء. إنها تعيينات تعبر عن علاقات. كما تكمن في وحدتها وحدة الوجود بالفعل l'être-là»[2].

إذاً فبفضل المنطق لا يوجد ـ في اعتقاد هيجل ـ شيء غير مفهوم. إذ أن الفكر قادر على اكتشاف أي شيء شريطة أن يكون هذا الشيء في إطار

= الكلام المدرسي الخالي من المعنى، والمتعلق بمقولات تخلو من أي مضمون. بينما نحن ـ شأننا في ذلك شأن فلسفتنا ـ لم نكن في المدرسة، وإنما نحن في العالم الواقعي».

(1) جوزيف ماير: «هيجل ينتقد كانت» (بالإنجليزية) ص 44 ـ 45.
(2) «علم المنطق» الجزء الأول. ص (116).

الواقع. إن المنطق قادر وحده على توضيح ما يكون عليه الشيء في ذاته.

ويقول هيجل موضحاً الشيء في ذاته كما يراه هو بأنه: «ما هو متضمن، ومحتوى في إدراكه. ولكن هذا المحتوى يعتبر حسياً في ذاته ويمكن تصوره بصفة عامة من حيث هو إدراك ومن حيث هو قابل للمعرفة بطابعه المحدود، وكمركز لتجمع تعييناته»[1].

وباختصار فإن التصور الكانتي للشيء في ذاته، هو تصوير يخلو من المعنى. لأن كل ما لا يتضمن إمكانية البرهنة عملياً على حقيقة وجوده بالعقل، لا يمكن أن يكون سوى شيء وهمي.

وإذا عدنا إلى نقطة انطلاقنا. وهي البحث عن الاختلافات لتمييز هيجل عن كانت، وجدنا قضية أخرى لا تقل دقة عما سبقها. وهذه القضية هي تصور كانت لوجود الله. ففي هذا الصدد ينطلق هذا الأخير من استحالة البرهنة على وجود الكائن الأعظم بمجرد تصورات[2] إذْ أن الله موجود ولكن وجوده فوق كل برهنة عقلية.

أما هيجل فينتقد الاعتراض الذي طرحه كانت في كتابه «نقد العقل المحض» ضد البرهان المشهور بالدليل الأنطولوجي، وهو الاعتراض الذي يضرب فيه كانت المثل بمائة قطعة من التالير[3]. فعندما يود المرء التعرف

---

(1) المرجع السابق. ص (118).

(2) كتب كانت يقول: «إنه لمن المستحيل على الإطلاق معرفة وجود هذا الكائن بمجرد تصورات. لأن أي قضية تتعلق بالوجود كتلك التي تؤكد كائناً أقمت له في نفسي تصوراً بأنه موجود، هي قضية تركيبية. أي أنها القضية التي أتجاوز بها هذا التصور، وأثبت بها الإله أكثر مما أثبت بما هو موجود في التصور ـ أي ذلك الذي يخصه هذا التصور الموجود في الذهن ـ يوافق موضوعاً خارج الذهن، وهو الموضوع الذي من المستحيل الوصول إليه بصورة واضحة عن طريق أي برهان عقلي» «نقد العقل العملي» ص (148)

(3) راجع التفاصيل عن الدليل الأنطولوجي عند ديكارت في التأمل الخامس من «التأملات الميتافيزيقية». وعن انتقادات كانت في كتابة «نقد العقل المحض» الترجمة الفرنسية من صفحة 427 إلى صفحة 430.

بالنسبة لكانت على شيء ما، لا بد لهذا الشيء من أن يكون خاضعاً من حيث هو موضوع، للخبرة العملية. وهذه هي المشكلة التي تواجهنا إذا ما أقدمنا على إثبات وجود الله. أما بالنسبة لهيجل فهو يرفض هذا النقد، وهذا راجع إلى أن التصور الهيجلي لله لا يتعدى الوجود. وهذا هو السبب الذي جعله ينكر قيمة مثال «المائة تالير». يقول هيجل في هذا الخصوص: «إن ادعاء تصور المائة تالير هو تصور خاطىء. فأبسط العلاقة لهذا التصور مع نفسه، تشكل جزءاً مكملاً لهذا المحتوى المحدود المتناهي. إنه شكل فرض عليه عن طريق الفهم الذاتي «فالمائة تالير» ليست بالشيء الثابت، والمغلق على نفسه. ولكنها شيء متنوع ومتغير وعابر»[1].

وفي ختام حديثنا عن الاختلافات الفكرية بين كل من كانت وهيجل، يحسن بنا أن نشير إلى أن أكبر اختلاف بين الفيلسوفين هو ذلك الذي يقوم على الاختلاف في رؤية كل منهما لهذا الكون. وبالتحديد فيما يتعلق بفكرة الخلق. ففي الوقت الذي يقول فيه كانت: «والآن، وفقاً لهذه الحاجة للعقل العملي، فإن العقيدة الدينية الحقيقية الشاملة هي الإيمان بالله، من حيث هو خالق ومطلق القوة على السماء والأرض. وهذا يعني من وجهة النظر الأخلاقية، ومن حيث هو المشرع المقدس الذي يمكن فيه حفظ الجنس البشري، بقدر ما هو سيده الرحيم، وحاميه من الناحية الأخلاقية. كما يكمن فيه المحرك لقوانينه الذاتية المقدسة، أي أنه الحاكم المنصف»[2].

نقول في الوقت الذي ذكر فيه كانت ما سبق أن استشهدنا به، نجد هيجل يعتقد بأن الله والكون شيء واحد. كما أن الله ـ على حد تعبير

(1) «علم المنطق» الجزء الأول، ص (80) ـ راجع بخصوص هذه النقطة ما كتبه جورج نويل في كتابه السالف الذكر ص (99). يقول هذا الكاتب: «إن وجود الله لا يمكن أن يكون نتيجة لقياس صوري. والبرهان الوحيد الذي يمكن للمرء إقامته عليه هو برهان جدلي. وهذا البرهان يكوّن المضمون الكلي للمنطق».

(2) كانت: «الدين في حدود العقل البسيط» ص 184

هيجل - لا يعتبر بدون هذا العالم شيئاً يذكر. يقول هيجل في هذا الشأن: «إن ما هو حقيقي وهو ما هو فكرة، لا يعتبر سوى الحركة وحدها. إن الله متناه مثلما أعتبر نفسي لامتناهياً. فالله يرجع لذاته في الأنا التي من حيث هي متناهية تنفي نفسها وتحفظها. لأنه لا يُعتبر الله إلا بهذا الرجوع. فالله بدون هذا العالم لا يكون إلٰهاً»[1].

وفي النهاية يمكننا الاتفاق مع هيجل على اعتبار فلسفته نتيجة لكل الفلسفات السابقة. لقد نجح هذا الفيلسوف في استنباط فلسفة جديدة من أسلافه. وهذا ما يجعلنا نتفق مع الكاتب الإنجليزي W.T.Stace في قوله، «إن هيجل عميق وأصيل، ولكن أصالته لا تعبر عن جدة خالصة. إنها أصالة معاصرة، ولكنها قديمة أيضاً. فهي تتعرف على كل حقيقة في الماضي فتمتصها في ذاتها وتواصل تقدمها»[2].

---

(1) «فلسفة الدين» الجزء الأول. ص (130).

(2) وليم ستيس: «فلسفة هيجل» لندن 1924. ص (31) - فيما يتعلق بتأثير الفلسفة اليونانية وفلسفة سبينوزا على فلسفة هيجل بصفة عامة، راجع نفس المرجع من صفحة 3 إلى صفحة 34.

الفصل الثاني
كتابات الشباب مصدر للمطلق الهيجلي[1]

يشير مصطلح «الحياة» عند هيجل إلى الكل المطلق. ويبدو هذا المطلق لأول مرة في كتابه عن «روح المسيحية ومصيرها» لكن يصبح فيما بعد الموضوع الأساسي لمنهج هيجل. لقد تطورت فكرة هيجل عن «الحياة» في مقالته القصيرة التي اتفق الشراح على تسميتها «بمنهج فرانكفورت» وتطورت أيضاً خلال أعماله في يينا ـ كما سنرى فيما بعد ـ حتى اتخذ هذا المصطلح صورته النهائية. وهنا يُطلق هيجل في هذه الفترة على «الحياة» اسم الروح المطلق الذي يتحكم في الصيرورة le Devenir دون أن تكون هناك صيرورة في ذاته.

يقول ريتشارد كرونر: يرى كل من جاكوبي وفيشته في «الحياة» مبدأً للذات. غير أن هذه الكلمة لم تكن بالنسبة لهما سوى كلمة جوفاء[2].

إن مصطلح «الحياة» عند هيجل لا يمس الحياة الفردية بصورة مباشرة. ولكن هذه الأخيرة تعتبر فيها كقضية لأنها تمثل جزءاً أو لحظة من الحياة المطلقة أو الطابع المطلق للكون. هذا بالإضافة إلى أن حياة الفرد لا

(1) لهذا الفصل هدفان أساسيان: أولهما، إثبات أن أعمال هيجل في شبابه تُعتبر مقدمة لا غنىً عنها لأعماله اللاحقة. ومن ثم فهي ضرورية للباحث في فلسفة هيجل. وأن ضرورتها تنجم عن كونها المصدر الذي نبع منه المنهج الهيجلي. وثانيهما: تأكيد أحد الأهداف الرئيسية لهذا البحث وهو إيضاح العنصر الطبيعي في الفكر الهيجلي.

(2) ريتشارد كرونر: **من كانت إلى هيجل**. توبنجن 1924. الجزء الثاني ص 144/145.

يمكنها ـ في نفس الوقت ـ أن تكون منفصلة عنها. ويُعتبر كتاب «روح المسيحية ومصيرها» النقطة التي يبدأ منها المنهج الهيجلي الذي يقوم بصورة جوهرية على المطلق. ومن هنا يبدأ هيجل الخطوة الأولى البالغة الأهمية في تطوره الفكري.

والحقيقة تقال: إن هيجل الشاب قد بدأ في تكوين تصوره للمطلق ـ الذي تشغل فيه الحياة الأنطولوجية المركز ـ انطلاقاً من أنجيل القديس يوحنا. ومع هذا «فالحياة» باعتبارها تصوراً أنطولوجياً، لا يمكن تمييزها عن الروح اللامتناهية l'esprir infini، ولا عن المطلق l'absolu. لأن الحياة كما يقول هيجل: ـ تُعتبر في حد ذاتها روحاً. هذا وفضلاً عن ذلك، فإن الحياة المطلقة تختلط ـ من حيث هي الكل المطلق في حد ذاته ـ مع الله. وهذا ما جعل هيجل يقول: «إن الله واللوجوس Logos لا يتميز أحدهما عن الآخر، إلا بالقدر الذي يُعتبر فيه الأول المادة في صورة لوجوس. إن اللوجوس في حد ذاته يكمن في الله. إنهما وحدة واحدة، ونفس الحقيقة»[1].

إن التطابق بين اللوجوس والله يُشير أيضاً إلى الوحدة التي لا يمكن أن تنفصم بين المتناهي واللامتناه. أي وحدة الوجود والعدم كما سنلاحظ فيما بعد.

ولتحديد مفهوم المتناهي infini، يمكن القول إنه يُعادل جزءاً من الكل اللامتناه. أما حديثنا عن الجزء والتقسيم فهو أمر تقتضيه الضرورة نتيجة لعجز ملكة الفهم عن تصور اللامتناه برمته في آن واحد.

ومن ناحية أخرى، فإن للمتناهي إذا قارناه باللامتناه نفس القيمة في الوجود. وهذا راجع إلى أن اللامتناهي يتوقف ـ بدون جزء منه (المتناهي) ـ عن كونه لامتناهياً. وهذا أشبه بالدائرة التي تفقد كونها دائرة بمجرد أن نقتطع جزءاً منها. في هذه الرؤية يوضح لنا هيجل كيف أنه من الاستحالة

(1) «روح المسيحية ومصيرها». ص (82).

بمكان، تصور الحياة تصوراً منطقياً بطريقة تخالف كونها وحدة لامتناهية الاتصال. هذا هو السبب الذي دفع هيجل إلى رفض التصور اللاهوتي التقليدي. ذلك التصور الذي يفصل الله عن الإنسان. ولنفس السبب ذاته يقول هيجل: «مع أن الواقع مُقسم Partagé، إلا أنه لا يُعتبر جزءاً، وإنما كلاً Tout مرتبطاً ـ من حيث هو جزء من قسمة لامتناهية ـ بكل الأجزاء، كما يُشكل معها وحدة لامتناهية»[1].

إن مبدأ الحياة اللامتناهية la vie infinie له عند هيجل أهمية كبرى في تحديد «معنى الوجود على أنه وحدة في الاختلاف المطلق. وتحديد هذه الوحدة على أنها استواء لذاتها في الوجود الآخر»[2]. ومع هذا يتحدث هيجل عن القسم Partagé والجزء Partie والقسمة اللامتناهية. لأن كل جزء من الحياة «يُعتبر في نفس الوقت ـ بالنسبة له ـ كلاً وحياةً»[3].

ولأنه لو قلنا باللامتناهِ غير القابل للقسمة وغير المتنوع، لحكمنا على هذا باللامتناهِ بالخلو من الحياة. أو بعبارة أخرى لجردناه من المتناقضات التي هي كبرى خصائصه الرئيسية. وهكذا، فإن المعنى الدقيق للحياة ـ عند هيجل ـ يكمن في العلاقة التي تربط الموضوع بالمحمول[4].

والحقيقة أن الحديث عن الحياة بالنسبة لهيجل، هو حديث يخلو من التجريد. إذ أن الإنسان والحياة البشرية بصفة عامة تحتل جوهر هذه القضية. وهذا الأمر يرجع إلى أن التأملات الهيجلية تنطلق أصلاً من قضايا دينية تاريخية على رأسها علاقة المسيح بالله. تلك العلاقة التي قادت هيجل إلى تعمقه في الوجود.

---

(1) هيربرت ماركيوز: علم الوجود الهيجلي. الترجمة الفرنسية. رولية وباتشر طبعة مينوي، 1972. ص (212)

(2) المرجع السابق. ص (211 ـ 212).

(3) روح المسيحية ومصيرها. ص (82).

(4) المصدر السابق.

وعلى أية حال، فإن مفهوم الحياة عند هيجل ينصب على الإنسان وعالمه الذي يعيش فيه. وهي حياة لامتناهية، تتضمن الكل في وحدة لا تقبل الانحلال.

وهذه هي الحياة المحضة، وهي الألوهية في نفس الوقت، أو كما يقول هيجل: «إن الإلهي حياة محضة»[1]. وهكذا يُعتبر الإنسان ـ من حيث هو ـ كائناً موضوعاً. كما ينحدر من أصل إلّهي. وبهذه العلاقة بين الحياة البشرية المتناهية والحياة الإلهية المحضة اللامتناهية، يصل هيجل إلى تعريف «الروح على أنها شرط للوحدة التامة للحياة»[2]. وفي هذا المعنى تتحقق الوحدة بين الحياة المحدودة والحياة المحضة. وهذا على اعتبار أن الحياة روح جعل هيجل يقول مراراً وتكراراً: «إن الروح وحدها قادرة على فهم وتضمن الروح»[3]. كما أن «علاقة الروح بالروح هي إحساس بالانسجام والوحدة»[4].

ومن الصواب القول: إن هذا المجهود الذي يبذله هيجل، يسعى إلى القضاء على الاختلاف الذي أشاعته الأديان الوضعية، بين كل من الإنسان والله. وهذا هدف أساسي يسعى إليه هيجل. فإذا رأى هذا الفيلسوف جُل التاريخ على أنه تاريخ أديان، فلأنه كان يَرْمُقُ الوضع المؤلم الذي عاشه الإنسان عبر تاريخ الأديان.

لقد جعل التفكير الهيجلي من الإنسان وحريته الموضوع الرئيسي. حيث نجده يصعد انطلاقاً من الإنسان نحو اللامتناهِ ، باحثاً عن التوافق بين الإنسان والله من ناحية، وبين الإنسان وعالمه من ناحية أخرى. كل ذلك دون أن يمتص الأخير الأول. وإذا كان هذا الهدف من الصعوبة بمكان

---

(1) المرجع السابق. ص (77).
(2) ماركيوز. المرجع السابق الذكر ص (219).
(3) روح المسيحية ومصيرها. ص (78).
(4) المرجع السابق. ص (89).

بالنسبة لهيجل، فهو أكثر صعوبة بالنسبة لمن يود فهم ما يُعبر عنه هيجل بدقة.

على أية حال، فإن تصور «اللامتناه» عند هيجل يُشير إلى أنه لا الله ولا الإنسان ـ من حيث كونه متناهياً ـ يمكن لأحدهما أن يكون مستقلاً عن الآخر. «فاللامتناه» لا يعتبر لامتناهياً، إلا من حيث هو «انقسام لامتناهٍ» كما أن المتناهي متناه بالضرورة لأنه «غصن من شجرة الحياة اللامتناهية»[1].

وهذا التصور يؤدي في اعتقادنا إلى جبرية من الصعب قبولها بالنسبة ـ على الأقل ـ لمن يود الاحتفاظ بإيمانه بالله الخالق. وهذا يرجع إلى أن اللامتناهي أو الله لا يتمتع في هذا المعنى بتمامه إلا بفضل أجزائه. وباختيار إنه مُعتمِدٌ وبدون إرادة شأنه في ذلك شأن الإنسان. لأن كلاً من الإرادتين يمتصهما الطابع المطلق للقانون، وهي الصيرورة.

أما إذا رجعنا إلى شذرة منهج فرانكفورت لسنة 1800، فإننا سنجد شيئاً من الوضوح في هذه المسألة.

في البدء لا بد لنا من القول: إن شذرة المنهج تمثل بالنسبة لهيجل أول محاولة جادة، بُغية فهم الكون برمته. أي الكون من حيث هو مادة وروح. لهذا السبب تجد اهتمامات هيجل ـ في هذه المقالة التي سنقوم بتحليلها ـ تنصب على قطبي الكون، وهما الماهية والمظهر أي الروح والمادة[2].

ويقوم هيجل بتطوير معنى الحياة اللامتناهية، في هذه المقالة على النحو التالي:

---

(1) المرجع السابق. ص (82).

(2) قارن ما ذكره هيبوليت في هذا الخصوص في مقالته عن أعمال الشباب، ص 572 «إن استنباط المادة بالنسبة لهيجل يعني شيأين عن: فهو يعني من ناحية استحالة النظر إليها على أنها مجردة وبمعزل عن الجملة الحية التي تنتمي إليها. كما يعني من ناحية أخرى الضرورة العكسية لاعتبارها لحظة (مع لحظات الكل)».

نتصور الحياة بالضرورة على أنها كثرة من الأحياء[1]، يشكل كل جزء منها بدوره كثرة لامتناهية unendliche Vielheit. كما يُعتبر كائناً حياً لأنه يُعتبر في حد ذاته حياة. وهكذا يُنظر لكل جزء من هذه الكثرة اللامتناهية على أنه متناه ولا متناهياً في نفس الوقت. فهو متناهٍ بالنظر إلى تصورنا له على أنه جزء. وهو لامتناه من حيث تضمنه للامتناه، أي اللامتناهي الذي يدعم نفسه ذاتياً بواسطة كل جزء من أجزائه. ولهذا يقول هيجل في هذا المعنى «إن المتناهي لامتناه، والمحدود لا محدوداً»[2].

وبعبارة أخرى، يعتبر الكون l'Etre أي الكثرة اللامتناهية، كما يتصورها هيجل ثنائية غير قابلة للانفصام. ففي عمق هذا الكون نجد جزئين رئيسيين، أحدهما يظهر في صورة الوصل la relation، ولهذا السبب لا يُمكن لهذ الجزء الوجود إلا مرتبطاً مع الجزء الثاني. أما هذا الأخير فلا يكون إلا بكونه نقيضاً للأول، فوجوده لا يقوم إلا على الانفصال[3]. إن الجزء الأول هو الفرد أو مجموعة الأعضاء. أما الجزء الثاني فهو الطبيعة. وهكذا نلاحظ أن الوجود يعتمد في وجوده على عدم الثبات الكوني Mobilité الذي يقوم فيه الجدل Dialectique بدعم ذاتي بصورة أبدية، وذلك عن طريق الارتباط والانفصال في نفس الوقت.

وهكذا، يكمن المحسوس le concret من الحياة اللامتناهية «الروح المطلق». هي الحركة الكونية التي قطباها الروح والطبيعة[4].

---

(1) نوهل. ص (345).
(2) المرجع السابق. ص (347).
(3) المرجع السابق. ص (346).
(4) قارن ما كتبه ماركيوز في المرجع السابق الذكر. يقول ماركيوز: «في هذين التعيينين للقسمة الأنطولوجية للحياة ـ إلى وجود يتصف بالعلاقة ووجود يتصف بالتقيض ـ يُمكننا أن نُميز المقولات الوجودية الحاسمة للوجود من أجل ذاته (الشعور)، وللوجود من أجل الغير (الوجود الموضوع). وعلى أنهما يتحدان بصورة أصلية في التصور الوجودي للحياة غير القابل للانقسام في القسمة».

أما إذا حاولنا التمييز بين كل من الفرد والطبيعة في «منهج فرانكفورت»، فإننا نجد هذه المهمة غاية في الدقة. ويقول هيجل نفسه في هذا الشأن: ، «إن إدراك الفردية يحتوي على كل من نقيض التنوع اللامتناه، والارتباط مع نفسه في آن واحد»[1]. ولهذا السبب لا يُعتبر الإنسان حياة فردية إلا من حيث كونه مختلفاً تماماً عن كل العناصر التي يتكون منها. ومميزاً نفسه عن «لانهائية الآحاد الفردية الخارجة عنه»[2]. وتظهر الحياة الفردية في هذه الحالة الأخيرة على أنها نقيض (أو انفصال) Entgegensetzung. أما في الاتصال Verbindung فإن الأمر على نقيض ذلك، حيث لا يمكن للإنسان أن يكون حياة فردية، إلا بالقدر الذي يكون فيه واحداً مع كل العناصر الداخلة فيه والخارجة عنه في نفس الوقت.

هذا الأمر يعني أن حياة الإنسان أو بصحيح العبارة وجوده، لا يكون ممكناً إلا بالقدر الذي يكون فيه هذا الوجود عنصراً واحداً من الكل. ويُعبر هيجل عن هذه الحالة بالنص التالي: ، «لا يوجد (الإنسان) إلا بالقدر الذي تنقسم فيه كل الحياة، بحيث يكون له ـ من حيث هو فرد ـ جزء، وكل الباقي على أنه الجزء الآخر»[3].

ومع ذلك، فمن أجل تحديد الموقع الذي يشغله الإنسان في هذا الكل لا بد من التساؤل عن نوع وأهمية الجزء الذي يمثله الإنسان؟ ولتقديم إجابةً شافية عن هذا السؤال، لا بد من معرفة ما يعنيه هيجل «بالطبيعة». «إن الطبيعة ـ على حد تعبيره ـ هي الحياة متعقلة Posée»[4]، بالقدر الذي تكون فيه الحياة انعكاساً Reflexion، أو بعبارة أخرى تطوراً لانهائياً[5].

(1) نوهل. ص (346).
(2) المصدر السابق. ونفس الموضع.
(3) المرجع السابق. ص (346).
(4) المصدر السابق. ونفس الموضع.
(5) فيما يتعلق بمعنى مصطلح «Réflexion (أي التفكير أو الانعكاس)»، راجع ماركيوز في كتابه السالف الذكر ص (222). يقول ماركيوز: «التفكير يعني هنا ـ وكما هو =

ويُعتبر أيضاً تطور الحياة اللانهائي سبباً جوهرياً في ربط الطبيعة بالحياة الفردية بالقدر الذي تصبح فيه الطبيعة حياة، والحياة جزءاً تاماً من الطبيعة.

ويُحدد هيجل مفهوم العلاقة بين الحياة «أي الروح» والطبيعة في النص التالي: ، «وإذاً فقد أولج التفكير تصوراته في كل من ـ الارتباط والانفصال المتعلقين بالخاص، (بالوجود من أجل ذاته)، والكلي (المتحد) ـ بواقعية محدودة ولا محدودة، ومؤكداً كلاًّ منهما إزاء الأخرى (وهكذا) أحال (التفكير) الحياة إلى طبيعة»[1].

وبتحول الحياة عن طريق الفكر إلى طبيعة ـ كما لاحظنا ـ فإن الإجابة عن سؤالنا السابق الذكر، تكون على النحو الآتي: يُشكل الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة. أي أنه لحظة محدودة، «بحياة لامتناهية، أي بتنوع لامتناهٍ من الارتباط والانفصال، بالقدر الذي تكون فيه كثرة لامتناهية من العضوية ومن الأعضاء، وبالقدر الذي تكون فيه الكثرة في كلٍ منفردٍ منظمٍ خالقاً للطبيعة من الانفصال والاتصال»[2].

وعلى أية حال فإن ما سبق ذكره يعني أن كل ما يحتمل الحركة الجدلية ـ أي دورة الارتباط والانفصال اللامتناهية ـ لا بد أن يكون بالضرورة جزءاً من الطبيعة.

وبما أنه لا شيء يكون خارج هذه الحركة، فإن الإنسان جزء من الطبيعة. ويقول هيجل في هذا المعنى، : تعتبر الحياة كلاًّ لانهائياً من الأحياء، كلاًّ لانهائياً من الأشكال Gestalten. إذاً من حيث هي طبيعة تعتبر متناهية ولا متناهية»[3].

= الحال فيما سبق ـ نمط وجود أشرف للحياة. (إنه عملية تطور واقعية)، عملية تطور الحياة برمتها». ـ ثم راجع أيضاً دلتي في كتابه السالف الذكر، الجزء الرابع. ص (142).

(1) نوهل. ص (346).
(2) المصدر السابق. ونفس الموضع.
(3) المرجع السابق. ص (347).

وفي الحقيقة لا بد من التمييز بين ما يُشار إليه بلفظ الطبيعة، وما يُشار إليه بلفظ المادة. لأن الطبيعة تحتوي على كل من الطبيعة والروح في آن واحد. وكلا الإثنين (المادة والروح) يُمثلان لحظتين في الجدل. ولهذا السبب يقول هيجل: «إن الطبيعة ليست بكل بساطة حياة (فحسب)، وإنما هي حياة بلورها الانعكاس»[1].

إن المشكلة التي تطرح نفسها في فلسفة هيجل، والتي لا زالت حتى الآن تتسم بالغموض، هي ما يُشار إليه بمصطلح الروح esprit عند هيجل. وقد يكون معنى هذا المصطلح ـ كما يقول كويري Koyré، مفتاحاً لأسرار فلسفة هيجل. ولهذا فأهمية هذا الموضوع، تفرض علينا معالجته في بعض من السطور دون أن ندعي لأنفسنا المقدرة على كشف الحقيقة.

أولاً وقبل كل شيء، لا بد من تجنب ما يعنيه هذا المصطلح في مجال علم اللاهوت ، لأن هيجل لا يؤيد فكرة الروح المستقلة عن المـادة.

ومن هنا يمكننا القول في البداية أن مصطلح الروح يُشير إلى معنيين اثنين عند هيجل. أولاً لفظ الروح الذي يُشير به هيجل للجزء المناقض للمادة كما هي، وكما ستكون (أي الوجود واللاوجود être et non être)، والروح هنا هي الحركة. وفي هذا المعنى، فإن الحركة تُمثل لحظة الوصل في الجدل. غير أن الروح في هذا الموقف لا تستطيع الدوام بدون نقيضها أي المادة، التي لا تعتبر بدورها منفردة سوى وجود ميت يخلو من الحياة. وباختصار، تُعتبر الحركة جوهر المادة.

ويقول هيجل ـ فيما بعد ـ في هذا المعنى: «إن الحركة وحدها هي

---

(1) المصدر السابق ونفس الموضع. راجع ماركيوز في نفس المصدر ص (223). يقول: «.. إذا فهذا التصور للطبيعة يشمل كلاً من العالم العضوي وغير العضوي، والعالم البشري وغير البشري. إنها التباين اللامتناه la diversité infinie) الذي تدوم فيه ومعه الفردية النادرة من أجل ذاتها في حالة من الحياة...»

التي تجعل الوحدة حقيقة مُجسمة. وهي تعني بصفة عامة قوة الحياة، أي الحيوية الطبيعية، مثلما هو الأمر بالنسبة لحيوية الروح»[1].

وفي المقام الثاني، يُشير مصطلح الروح عند هيجل إلى درجة أسمى من درجة النقيض (أي المادة في اختلافها من الوجود إلى اللاوجود، والحركة كوصال وانفصال).

أما ما يعنيه هيجل بالروح المطلق l'esprit absolu، فهي الروح باعتبارها ماهية للكل. إنها سلطان في سلطنته. وهي التي بأوامرها تعمل الطبيعة برمتها. إنها الروح المطلق قانوناً للكون، بل هي الكل في حد ذاته. وهذا ما جعل هيجل يدعو الروح المطلق بالله، أو الماهية لأنها أرقى درجة في الوجود. يقول هيجل في هذا الصدد، : «لهذا السبب ليس من الصواب ولا من المعقول بل ولا حتى من الشر تمثيل الله الذي لا يمكن أن يكون شيئاً من التجريد، باستخدام مصطلحات مجردة، كقولنا: الكائن الأعظم... إن إلهاً من هذا النوع، يُعتبر نتاجاً للعقل، إنه إله ميت لا حياة فيه»[2].

وباختصار فإن الوجود يتكون من اللحظات التالية: الوجود واللاوجود. ثم الروح التي تنبث في كليهما من أجل أن تحفظ جدلهما بصورة مستمرة. والروح في هذا المعنى هي الحركة، أو بعبارة أوضح هي الوصال والانفصال. ثم هناك في النهاية الروح المطلق التي تعتبر روحاً للروح إذا صح هذا التعبير. أي أنها روح للحركة الجدلية من ناحية، وروح للوجود واللاوجود من ناحية أخرى. وهذه الروح المطلق هي ماهية الوجود. أي أنها القانون الذي يدعم الوجود من الداخل. وهي في النهاية تُدير الصيرورة دون أن تخضع لها.

ويتضح ـ مما سلف ذكره ـ ، أن مصطلح الروح لا يُشير به هيجل إلا

---

(1) تاريخ الفلسفة. المقدمة، الجزء الأول. ص (136)
(2) المصدر السابق ونفس الموضع.

إلى معنى طبيعي محض. الأمر الذي يجعل الروح المطلق أو «الله» ما هو إلا ماهية الكون.

أو كما يقول هيجل: إن الأبدي الأزلي، هو الذي يبقى دائماً كما هو الآن على حاله، إنه قوانين الطبيعة[1]. وهذا يعني بالنسبة لهيجل، أن الله ليس بالسيد الذي يُدير الكل بدون نُظم مسبقة. ويتساءل هيجل قائلاً: ، «إذا ما اعتبرنا الله سيداً للطبيعة، فأي معنى إذاً للإرادة الحرة؟»[2]. كما يقول: إن الله لم يعد صعب المنال، «وإنما على المرء أن يُفكر إذا ما أراد معرفة الماهية الإلهية»[3].

أما مصطلح «الله» في شذرة المنهج، فهو كلمة أُستخلصت عن طريق العقل لكي يُشار بها إلى العلاقة التي تربط بين تناقضات تلك الكثرة الحية، التي لا تتضمن ميتاً ولا مُميتاً، وإنما وحدة أبدية. ومن هنا «فكل حي، وكل قوة تُسمى الله»[4]. لهذا السبب، يُعتبر الله - بالنسبة لهيجل - من حيث هو روح، قانون التنوع الذي يفعل فعله في الطبيعة من الداخل، فهو لا يُوجه الطبيعة من الخارج وإنما من الداخل[5]. وبعبارة أخرى، يتكون التنوع اللامتناه من كثرة لامتناهية من الأفراد الذين تُدعم ارتباطاتهم بواسطة الروح الحي. وهذه الكثرة من الحيوات الفردية، لا تعتبر في الواقع غير كثرة من الأعضاء[6].

---

(1) المرجع السابق. ص (103 - 104).

(2) المرجع السابق. ص (61).

(3) المصدر السابق. ص (104). راجع ص (203) «والآن يُعتبر الله الروح المطلق. إذاً يمكننا أن نستبدل كلمة الله بقولنا: الروح الإلهية الكونية...»

(4) نوهل. ص (347).

(5) نفس المصدر ونفس الموضع. وهذا هو النص الذي يُعبر عن هذه الفكرة: «يُمكننا أن نُسمي الحياة اللامتناهية روحاً، ونعتبرها كنقيض للكثرة المجردة. إن الروح هي الوحدة الحية للكثرة المتنوعة كنقيض مضاد لذاتها... إن الروح هي قانون الحياة ملتحماً مع الكثرة المتنوعة التي أصبحت بهذا القانون آهلة بالحياة»

(6) المرجع السابق. ص (347).

ومن هنا فعندما يطرح الإنسان نفسه خارج ذاته، أي أنه يتجاوز أناه المحدودة ويرتفع إلى مستوى الحي، . . . فهو هنا يعبد الله»[1].

ومن الحق القول، إن العلاقة بين الإنسان من ناحية، والكون (الله) من ناحية أخرى قد عالجها هيجل من قبل وبنفس الطريقة في كتابه «روح المسيحية ومصيرها». وهذا ما ذكره في هذا الصدد: ، «لا يستطيع الإنسان الإيمان بالله، إلا لأنه يستطيع أن يُجرد نفسه من كل فعل، ومن كل تحديد، حافظاً النفس في طهارتها من كل فعل ومن كل تحديد. هنا حيث لا توجد نفس ولا روح ولا أي شيء إلهي»[2].

هذا ومن الجدير بالذكر، أن هذا الارتفاع بالحياة المتناهية إلى مستوى الحياة اللامتناهية لا يكون ممكناً إلا عن طريق الدين. غير أن الدين كما يبدو في هذه الحالة، لا يختلف في شيء عن معرفة الكون وقوانينه. أي معرفة ماهية الله. ولهذا يقول هيجل في هذا الصدد: ، «يتطلب الدين في ذاته من الإنسان أن يعبد الله في روحه، أي فيما يعتقد أنه حق وبالتالي يكون كذلك»[3].

ومن ناحية أخرى يكون من الصعب في بعض الأحيان التمييز عند هيجل بين الله والدين. فإذا ما تذكرنا التعريف الذي أعطاه هيجل في مقالته «ديانة الشعب»، للدين بأنه المحبة، نجد أن نفس هذا المصطلح يُشير عند هيجل في كتابه «روح المسيحية ومصيرها» إلى الحياة والروح والله. ولهذا يمكن القول: إن مصطلح الدين يتطابق عند هذ الفيلسوف مع مصطلح الله. ولهذا السبب يَعْتَبِرُ هيجل العبادة خروجاً للفرد أو هي السمو إلى مستوى الحي. ومع هذا يمكن تحديد العلاقة بين كل من هذين المصطلحين، باعتبار أن الله هو الموضوع الذي يكون الدين بمثابة معرفته.

---

(1) المصدر السابق ونفس الموضع.

(2) روح المسيحية ومصيرها. ص (77).

(3) تاريخ الفلسفة. الجزء الأول. ص (220).

أما بالنسبة لعلاقة الفلسفة بالدين، فإن هيجل يُعتبر غامضاً في هذا الموضوع. ففي شذرة «المنهج» نجده يُقدم الدين على الفلسفة، من حيث عدم مقدرة الفلسفة على السمو بالفرد إلى مستوى اللامتناه. ولهذا لا بد للفلسفة ـ بالنسبة له ـ من أن تفسح المجال في هذا الخصوص للدين[1]. أما في «تاريخ الفلسفة»، فهو يقول: إن الفلسفة لا تتعارض مع الدين، لأنها تحتويه[2]. وفي موضع آخر نجده يعتبرهما «يتضمنان نفس الموضوع، ونفس المضمون، ونفس الغاية»[3].

والآن، فإذا قبلنا التعريف الذي قدمه هيجل للفلسفة ـ على أنها العلم الذي يُعتبر منهجه «المعرفة بما هو حقيقي، مما جعلها خالدة وغير قابلة للفناء»[4] ـ فإننا لا نعتبر الفلسفة في هذه الحالة سوى مجهود من قبل الفرد من أجل فهم ماهية الله.

ومن ناحية أخرى، فمع أن الحياة في حركة أبدية، فإن هذه الصيرورة لا يمكن لها في الحقيقة أن تكون على ما هي عليه بدون ضابط نهائي، وإلا فقدت الظواهر الطبيعية قيمتها، وخرجت عن طاعة كل قانون. ولهذا السبب يُقدم لنا هيجل القانون المطلق، الذي يضبط هذا التغير، وذلك باعتبار هذا القانون واقعاً يُشار إليه بالعبارة الآتية: «الارتباط بين كل من المركب من القضية ونقيض القضية ونقيضهما Laison de la synthèse et de l'antithese[5].

وباختصار يمكن القول: إن الحياة من حيث هي سلسلة من الأحداث الدائمة الصيرورة لا تعني الله بمعنى الكلمة. وإنما الحياة المحضة التي سبق

(1) نوهل. ص (348).
(2) تاريخ الفلسفة. المقدمة، المجلد الأول. ص (220)
(3) المرجع السابق. ص (212).
(4) المرجع السابق. ص (37).
(5) نوهل. ص (348).

أن أشرنا إليها باصطلاح القانون المطلق، هي التي تعني الله. أي الأزلي الأبدي الذي يبقى بدون تغير. ولهذا يُعتبر الله ـ بالنسبة لهيجل ـ هو ماهية الكون، أي الذي يتحكم في كل تغير، مع أنه بطبيعته لا يتغير. ويُميز هيجل بين الله والحياة الظاهرية بقوله: ، «إننا نطرح الماهية نقيضاً للظاهرة أي التغير»[1]. وهنا نجده يُعرف الله بالعبارة التالية: ، «إن المطلق هو وحده الوحدة واللاوحدة»[2].

يبذل هيجل كل جهده ـ كما سنرى ـ في المنطق، من أجل توضيح كيف يتحقق هذا الالتحام في الحياة[3].

ومن الجدير بالذكر أن حديث هيجل عن الحياة لا ينصب على حياتنا نحن فقط التي هي الحياة المحدودة، وإنما ينصب بالأحرى على الكل الحي la Totalité، أي الوجود الكوني. كما تعني الصيرورة le Devenir بأكثر تحديد عملية تطور دائمة الحيوية.

وهنا نجد أن معنى الألوهية يكمن ـ عند هيجل ـ في حياة ديناميكية

---

(1) **«تاريخ الفلسفة»**، المقدمة المجلد الأول، ص (103)

(2) **«الاختلاف في المنهج بين كل من فيشته وشيلنج»**. الترجمة الفرنسية لميري. باريس 1970 ص (140).

(3) لسنا على اتفاق مع أليكسندر كويري على ما ذكره من انقطاع في تفكير هيجل بين **«شذرة المنهج»**، وفترة إقامته في يينا. وفي اعتقادنا الشخصي، يمكن اعتبار شذرة المنهج القاعدة التي أقام عليها هيجل تصوره للمطلق. وهذا التصور ـ كما أشرنا إله آنفاً ـ عالجة هيجل في صورة فكرة المحبة في مقالته عن **«ديانة الشعب»**. ثم في صورة فكرة الحياة في مرحلة فرانكفورت. أما في **«المنطق الصغير»** ومن قبله في **«الاختلاف في المنهج»**، فقد ضاعف هيجل مجهوده لشرح الحركة الجدلية. هذا ويمكننا القول أيضاً: إن المنطق الهيجلي يستقي جذوره من كل من **«شذرة المنهج»** و**«المنطق الصغير»**. بينما تستقي **«ظاهرة الروح»** جذورها من **«فلسفة الروح في يينا»**. وهذا الأمر يُوضح أن هناك فكراً هيجلياً متطوراً وبطريقة تدريجية من المحبة إلى فكرة الحياة، ثم في النهاية إلى بناء الحياة اللامتناهية المطلقة. راجع ما كتبه أليكسندر كويري في هذا الخصوص في **«دراسات في تاريخ الفكر الفلسفي»**. ص (154).

وأبدية الحيوية. ولهذا نجده يقول في النص التالي: ، «إن التفكير في الحياة المحضة، هو الهدف الذي يقوم على إبعاد كل الأفعال، أي كل ما كان عليه الإنسان وما سيكونه. [وهذا هو] الطابع الذي لا يُعد إلا تجريد الفاعلية. إنه يُعبر عن الأفعال المحـــددة للكون. . . إن الحياة المحضة هي الوجود»[1].

ويعتقد هيجل أن المتناقضات les Opposés تتوافق في إطار حيوية الحياة دون أن تفنى. وهذا هو المعنى العميق الذي يتبلور فيه جدل الحياة. فلو حدث إبعاد نهائي للنقيض ـ وهذا مستحيل ـ لأدى ذلك إلى حالة من الركود يغمرها فناء نهائي لحركة الجدل برمتها. ولو حدث هذا الأمر لظل الكون بدون تجديد. وهنا يمكن استنتاج الدور الجوهري الذي تقوم به الحركة في الوجود[2].

لقد عَبَرَ هيجل في مرحلة دراسته في يينا الطريق من المتناهي إلى اللامتناهِ. أي من المتناهي باعتباره جزءاً محدوداً ومُعيناً إلى المتناهيات اللامحدودة العدد أي إلى وحدة المطلق غير القابلة للانحلال، وهنا يصل هيجل إلى مُراده. أما خارج المطلق فلا يوجد شيء على الاطلاق، وهذا يرجع بكل بساطة إلى أن المطلق لا خارج له. لأنه غير محدود بشيء آخر، ولا حتى بنفسه. وهنا تفقد مصطلحات (المحدود) و (الخارج) قيمتها، لأن استخدامها يفرض بالضرورة المنطقية وجود شيء آخر بجانب اللامتناهِ، الأمر الذي يجعل هذا الأخير يفقد لانهائيته.

مما سلف ذكره يتضح أنه لا وجود إلا للامتناهِ حقيقي واحد، وهو

(1) «روح المسيحية ومصيرها». ص (76).

(2) راجع بخصوص هذا الموضوع ما كتبه أليكسندر كويري في كتابه السالف الذكر ص (161). يقول كويري ـ وهو محق في ذلك ـ إن هذا العيب الموجود في جدل فيشته، أدى إلى موت هذا الجدل. «إذاً فإن جدل فيشته لا يحتوي على جدل حقيقي إلا من حيث المظهر. أما في عمقه فهو يَنْفي نفسه بنفسه: (لأنه) يهدف للحذف الكامل للنقيض».

ذلك اللامتناهي الذي لا يمكن أن يكون غير لامتناهٍ. وهو أيضاً الذي لا يعتمد إلا على نفسه، (أي على أجزائه). وعندما نقول: إن اللامتناهي يدعم بذاته لانهائيته وطابعه المطلق بصورة مستمرة، فهذا الأمر يرجع إلى أن اللامتناهي لا يهبط إلى مستوى المتناهي[1] يقول هيجل في هذا الصدد: ، «إن الإجابة عن السؤال: كيف يُصبح اللامتناهي متناهياً؟، هي الآتي: لا وجود للامتناهٍ يُصبح بعد كونه لامتناهياً متناهياً. أي يكون مجبراً على النزول إلى مستوى المتناهي. ولكن اللامتناهي يُعتبر مُسبقاً في ذاته، لما هو متناهٍ ولا متناهياً في آن واحد»[2].

وهنا لا يفوتنا القول: إن أصالة هيجل لا تكمن في مصطلح (الحياة) من حيث هي تصور لفظي مجرد، ولكنها تكمن في الحركة الديناميكية التي يُعطيها لهذا المصطلح . هذا بجانب القول : إن (الحياة) لا يُشير بها هيجل إبتداءً من منطق يينا إلا إلى الحركة الجدلية، الأمر الذي يجعل مُصطلحي (الحياة) و (الجدل) يُشيران إلى حقيقة واحدة ، وهي محتوى اللامتنـاهٍ [3].

وبما أنه لا وجود ـ كما أسلفنا القول ـ لشيء خارج اللامتناهي، فإن جدل الحياة لا يُعبر عن شيء آخر سوى اللامتنـاهٍ، أو كما يقول هيجل

---

(1) هذا يناقض ما كتبه B. M. Lemaigre في مقالته عن هيجل ومعضلة اللامتناهي كما جاءت في منطق يينا. يقول لوميجر، : «إن اللامتناهي نفسه متناهٍ ومحدود من الخارج، لأنه ليس بالمتناهي». مجلة العلوم الفلسفية اللاهوتية/ 1965. ص (24/25).

(2) المنطق. الجزء الأول. ص (157).

(3) راجع ما كتبه j. Hoffmeister في كتابه جوته والمثالية الألمانية. لايبتزج ماينر 1932 ـ لقد انشغل العصر برمته بالمواضيع الثلاثة التالية: المحبة والحياة والروح. «لقد كان الجميع يُرددون بحماس متباين: إن المحبة هي الحياة، والحياة هي حياة الروح». (نقلاً عن ملاحظة أليكسندر كويري في كتابه السالف الذكر ص (156)). راجع Hyppolite، في مقالته: الحياة والشعور بالحياة. مجلة الميتافيزيقا والأخلاق ص (48) . K.LV.1938.

نفسه: ، «التعارض l'opposition هو نفسه المطلق»[1]. ولهذا فالمطلق وحده من حيث هو تعارض يمكن أن يكون مطلقاً.

وبعبارة أخرى، فإن المطلق يُصبح موضوعاً لنفسه عن طريق حركة الوحدة والانفصال والتناقض من فعل الإثبات، والتناقض من فعل الحذف. وبواسطة هذه الصيرورة من المتناقضات يُصبح المطلق موضوعاً لنفسه. إنه يُثبت نفسه ثم ينفيها في نفس الوقت. والإثبات والنفي لحظتان متعاقبتان بدون انقطاع. في هذه الحركة المستمرة في عُمق الكون، يُشير هيجل إلى الدور الهام الذي تقوم به المتناقضات. هناك حيث يتوافق كل من الوجود واللاوجود، ويتتابع كل من العُقم والإثراء، ويُصبح كل من الوجود والعدم شيئاً واحداً. أو كما يقول هيجل: ، «إن اللامتناهي الذي يمر به كل من الوجود والعدم، لا يُعتبر شيئاً آخر غير الوجود واللاوجود وظهور التناقضات واختفاؤها بصورةٍ متعاقبة ولكن هذه الحركة عملية سطحية. أي أنها مثيلة لتلك الحالة التي يظهر فيها كل من وجود هذا التحديد والوجود الخاص به، أشبه بوجود الغير l'être de l'autre»[2].

إن الحديث عن الجدل المطروح في منطق يينا غير وارد في موضوعنا هذا، ولكننا نود الإشارة ببعض الملاحظات إلى الكيفية التي تسيطر بها الحركة الكونية عند هيجل على هذا الجدل.

يُشير هيجل في تحديده للامتناهِ الحقيقي La vraie infinité، إلى أن وجود التحديد لا يكون ممكناً إلا بواسطة الحركة الجدلية. «إن اللامتناهي الحقيقي هو المطلب المتحقق من سلب التحديد لنفسه a − A = o»[3].

وينتج عن هذا أن المحدود لا يتضمن وجوده إلا في وجود الغير. أو بعبارة أخرى في وجود نقيضه. كما أن هذا النقيض لا يدعم وجوده إلا

---

(1) منطق يينا ص (13). - Jeneser Logik. Herausgegeben von Georg Lasson

(2) المرجع السابق. ص (11).

(3) المرجع السابق. ص (30).

بسلبه لنفسه، وإفناء ذاته في وجود غيره. ويقول هيجل في هذا الصدد: ،
«. .غير أن النقيض لا يكون إلا في داخل نقيضه الذي يتفانى فيه. وهذا هو شأن ما يفعله هذا الآخر نفسه في الأول»[1].

هذه هي حقيقة الوجود ـ عند هيجل ـ تناقض مطلق الصيرورة، يكون فيه كل من الحركة والنفي المحرك الأول.

وبعبارة أوضح، فالنفي يتصف في حركة الجدل الكوني بطابع اللامتناهي الحقيقي. وعلى العكس من ذلك، فإن أي حركة تتجرد من النفي يكون مآلها إلى اللامتناهي الزائف، ففي اللامتناهي الحقيقي يُغير المحدود بكل بساطة مكانه مع نقيضه، أي مع الآخر. إنه ينفي نفسه باحثاً عن وجوده الجديد في الغير. وهذا هو شأن الغير الذي ينفي نفسه بدوره باحثاً عن وجوده في وجود غيره.

إن أهم ما يُميز هذه الحالات السالفة الذكر، هو إنتاج النفي لشيء جديد في كل عملية نفي. هذا الأمر على نقيض ما يحدث في اللامتناهي الزائف La Mauvaise Infinie الذي لا يحتوي إلا على حركة جدلية عقيمة، يستبدل فيها الشيء مكانه بمكان غيره بطريقة تخلو من نفي الغير والنفي الذاتي. وهكذا نلاحظ أن الموجود في هذه الحالة يدعم وجوده الخاص إزاء وجود نقيضه، الأمر الذي يجعل الحركة في هذا اللامتناهي (اللامتناهي الزائف)، تسير على وتيرة واحدة. وبحيث تبقى فيها الأشياء بالرغم من حركتها، على حالتها السابقة ودون أن يطرأ عليها تكاثر أو انعدام.

إن خلاصة هذه العمليات تعتبر تكراراً دائماً ننتقل فيه من متناهٍ إلى متناهٍ آخر دون أن نصل إلى اللامتناه. إنها حركة تكرارية عقيمة شبيهة بتلك الحركة التي تتصف بها سلسلة الأعداد والتي يمكن لنا فيها الإضافة بصفة مستمرة دون الوصول إلى نهاية. وهذه الحركة الأخيرة لا تتصف

(1) المرجع السابق ونفس الصفحة. نص مُترجم عن طريق Lemaigre. في كتابه السابق الذكر.

بالتطور التركيبي، وإنما هي حركة تكرارية عقيمة[1].

لقد أشار هيجل فيما بعد في كتابه «المنطق الكبير» إلى نوع آخر من اللامتناهي الزائف، ويعني به اللامتناهي فيما وراء اللامتناه. أو بعبارة أخرى مفهوم الله في اللاهوت الكلاسيكي. وهو مفهوم يُقدم الله على أنه الكائن الأعظم الرابض فيما وراء الكون. ويقول هيجل في هذا الشأن: ، «يمكننا أن نطلق اسم اللانهائية الرديئة (أو الزائفة) على تلك اللانهائية المعروفة بالماوراء المتناهي»[2]. ويضيف هيجل قائلاً: ، «إن اللامتناهي الزائف وحده الذي يُعتبر فيما وراء الكون»[3].

يشبه هيجل اللامتناهي الزائف بالخط المستقيم ذي النهايتين، بينما يصف اللامتناهي الحقيقي بالدائرة. إنه «الخط الذي نجح في الاتصال بنفسه وانغلق عليها ليبدو بدون بداية أو نهاية»[4]. وخلاصة هذه القضية هي أن اللامتناهي الحقيقي هو الوجود. غير أن هذا الوجود «ليس بالوجود المجرد الذي يفتقد التحديد، لأنه مطروح على أنه نفي للنفي. وعليه يُعتبر أيضاً الوجود المعين l'être-la، لأنه يتضمن النفي بصفة عامة.... إنه موجود، وموجود وجوداً متعيناً حاضراً وفعلياً»[5].

وينتج عما سلف ذكره أن العُقم يلحق باللامتناه عندما يشتق هذا الأخير لانهائيته من حركة تفتقد النفي. وعلى العكس من ذلك يكون خصباً عندما يكون النفي عنصراً جوهرياً في عمق الحركة الجدلية[6].

---

(1) راجع في هذا الخصوص المرجع السابق ص (26) وما بعدها.

(2) المنطق، الجزء الثاني ص (249).

(3) المرجع السابق، الجزء الأول، ص (152).

(4) المرجع السابق ونفس الموضع.

(5) المرجع السابق ونفس الموضع.

(6) راجع Lemaigre في مقالته السالفة الذكر ص (11): «لا يُعتبر اللامتناهي الحقيقي شيئاً آخر غير الحذف Aufhebung لما يُشكل ماهية الجدل نفسه، وبالتالي للروح الحي: إن اللامتناهي الحقيقي، هو المُعارض والتناقض والنفي...» .

وعلى أية حال، فإن هذه الحركة النافية توجد بالضرورة في باطن كل محدود. إذ أنها على حد تعبير هيجل: تعتبر بمثابة القلق المطلق الذي يدفع بالمحدود وبطريقة أبدية إلى أللايكون على ما هو عليه(1). لهذا السبب نجد المحدود باحثاً عن وجوده بنفيه لنفسه لكي يكون في وجود الغير. بينما ينهج الغير نفس المنهج لكي لا يكون على ما هو عليه. وبهذه الطريقة تستمر الحركة الجدلية بدون توقف وفي خط دائري. الأمر الذي يجعلها تُنتج جديداً في كل عملية نسخ Suppression.

ومن الأفكار الجديرة بالاعتبار عند هيجل في هذا الجدل، هي أن كل محدود يَعْبُرُ بهذه الحركة السالبة ممراً محايداً يتطابق فيه كل من الوجود والعدم.

يقول هيجل في هذا الخصوص: ، «إن العدم أي الوجود أو الخلاء بصفة عامة لا يكون إلا على أنه نقيض لنفسه ؛ أي على أنه التحديد . كما يُعتبر هذا الأخير نفسه (أي التحديد) هو الغير بالنسبة لنفسه أي العدم»(2).

إذاً يمكن للمرء أن يتعرف ـ في هذه الصيرورة التي هي قلق الوجود ـ على هذا الممر المحايد، الذي لا يُعتبر شيئاً آخر غير الصيرورة نفسها Ledevenir التي يظهر منها الموجود على أنه وجود وعدم في آن واحد. هذا بالإضافة إلى أن هذا الممر يُعتبر الطريق الوحيد الذي يلتقي فيه وينفصل النقيضان بطريقة مستمرة. فالحركة من اللاوجود إلى الوجود تمثل ظهور الكائن. بينما تُمثل الحركة من الوجود إلى اللاوجود اختفاء الكائن.

إن الجوهري في هذا الجدل ـ وهو ما أسلفنا الإشارة إليه ـ هو اعتبار هيجل كلاً من الوجود والعدم على أنهما شيء واحد. وهذا ما دفعه للقول في المنطق: ، إنه «ليس هناك شيء في الأرض ولا في السماء إلا ويتضمن

---

(1) منطق يينا، ص (31).
(2) المرجع السابق. ص (30).

الوجود والعدم في آن واحد»[1].

وحتى لا نضل الطريق في هذه المسالك الفكرية الوعرة، لا بد لنا من أن نتساءل عما يبحث عنه هيجل؟.

أولاً: لا بد لنا أن نعرف أن هذا المجهود الذي يبذله هيجل من أجل تفسير الكون أو اللامتناه ـ ليس هو بالمجهود التجريدي الذي يجعل صاحبه يتوه في عالم من الخواء المجرد من كل حقيقة. إن هيجل لا يعتقد في التجريد ولا في الأفكار غير القابلة للتعقل كمصدرٍ للحقيقة.

ولقد عبر هيجل نفسه في بداية منطقه لإثبات نيته هذه قائلاً: «إن المنطق ليس بالتجريد العام، وإنما هو العام الذي يتضمن ثروة الخاص كلها»[2]. ويقول أيضاً: «لا يمكن لنا أن نحدد القيمة الفعلية للمنطق، إلا بعد التحقق من هذه القيمة عن طريق الخبرة العلمية[3].

ثانياً: يسعى هيجل إلى إثبات أن الوجود برمته وحدة واحدة. كما أن الوحدة الحقيقية ليست سوى تلك التي تتحقق مادياً بين المتناهي واللامتناهِ. وهذا يعني أن لحياة الإنسان مكانة في اللامتناهِ، كما يدعم كل من المتناهي واللامتناهِ وجوده باعتماد كل منهما على الآخر. ومن ثم

---

(1) المنطق. الجزء الأول ص (75) ـ فيما يتعلق بالوحدة بين الوجود والعدم، راجع ما كتبه هيجل في نفس المصدر ص (100) يقول هيجل: «وهكذا فالصيرورة محددة بطريقة مزدوجة: أحد هذين التحديدين يكون العدم المحمول على الوجود بطريقة مباشرة. أو بعبارة أدق: يُكونه العدم الذي في طريقه إلى الوجود. أما التحديد الآخر فيكونه الوجود (أي) الصيرورة التي تبدأ بالوجود المحمول على العدم. أو بعبارة أدق: الوجود الذي في طريقه إلى العدم: ظهور واختفاء».

(2) المصدر السابق. الجزء الأول ص (45).

(3) المرجع السابق. ـ بالرغم من أن هذا ينصب بالدرجة الأولى على كتابات الشباب عند هيجل ـ ولكن لإيماننا بأن هذه الكتابات وخاصة ابتداء من روح المسيحية ومصيرها، تحمل البذرة الحقيقية للمذهب الهيجلي المطروح في الكتابات المتأخرة ـ نجد أنفسنا مضطرين للاستشهاد بكثير من النصوص في هذه الكتابات.

فسواء أطلقنا على هذا المحتوى اسم الوجود أو اللامتناهِ أو الله، فذلك لا يُغير من المقصود عند هيجل شيئاً.

المقصود هو أنه لا شيء وراء اللامتناهِ. كما أن اللامتناهِ نفسه لا يُشار به إلا إلى الكل الذي يُساهم فيه كل منا بوجوده الخاص.

ومن ناحية أخرى، فإن هذا التصور يشرح لنا مفهوم التجسد incarnation عند هيجل. إذ يرتبط المسيح من حيث هو متناهٍ بالله الذي لا نهاية له. وهذه ليست مزية يختص بها المسيح وحده، وإنما هي تعبير عن حقيقة وجود كل فرد. وباختصار، فإن التجسد ـ عند هيجل ـ لا يكون إلا رمزاً يُشار به إلى الوحدة المطلقة بين كلٍ من المتناهي واللامتناهِ.

مما سلف ذكره فيما يختص باللامتناه، نستنتج أن هذا الأخير أزليٌ أبدي. أي أنه لا وجود سابق لوجوده. ومن ثم فعلى الذي يُريد البحث عن الله، أن يبحث عنه في ذاته وفي الطبيعة. وهذا يعني أيضاً أن إلّه هيجل لا يكون شيئاً آخر غير الطبيعة في تطورها المستمر. وبعبارة أخرى، فإن تطور الطبيعة هو تعبير عن حياة الله في ذاته. كتب هيجل في هذا الصدد قائلاً: «. . .إنه معنى التطور، وهو معنى عام في تمامه. وهو نفسه بصفة عامة الحيوية أي الحركة. إن هذا التطور هو حياة الله في ذاتها، أي الشمول في الطبيعة والروح. إنه تطور كلٍ ما هو حي إبتداءً من أضعف الكائنات إلى أرقاها على الإطلاق. إنه التغير الذاتي، والإنتاج للكائن بالفعل، والتحول من كائن (مُعين) إلى شيء آخر، مع بقائه متطابقاً مع نفسه»[1].

---

(1) تاريخ الفلسفة. المقدمة. الجزء الأول ص (131). راجع نفس المرجع ص (132) حيث يقول هيجل: «. . . ولكن هذه الحركة الشاملة من حيث هي حسية، هي عبارة عن سلسلة من تشكيل الروح. غير أن هذه السلسلة لا يكون من الواجب عليها أن تُظهر نفسها على هيئة خط مستقيم، وإنما على هيئة دائرة، أي على هيئة عودة لذاتها. أما محيط هذه الدائرة فيشمل بدوره كمية عُظمى من الدوائر. إن كل تطور في هذا الإطار يكون على هيئة حركة مارة بكمية هائلة من التطورات. هذه السلسلة من التطورات هي عبارة عن تتابع (دائم) من التطورات التي تعود من =

ومع هذا، فمن المهم الإشارة إلى تلك العبارة المثيرة التي جاءت في كتاب المنطق، والتي تشير إلى أسبقية الكلمة Logos عن الطبيعة والروح المتناهي.

الحقيقة، أننا إذا لم نفهم هذه الجملة الغامضة إلا بمعناها العام، فإنه من الحق القول: إن هيجل هدم في هذه الحالة كل ما بناه بالنسبة لوحدة الوجود وخلوده. لا بد أولاً من الإشارة إلى نص هيجل كما جاء في مقدمته للمنطق. كتب هيجل يقول: «. . .وإذا فلا بد لنا من تصور المنطق على أنه خفايا العقل، وعلى أنه مملكة عقل الفكر المجرد. وهذه المملكة هي مملكة الحقيقة كما هي موجودة في ذاتها ومن أجل ذاتها، وبدون قناع أو غشاء . وهكذا يمكن للمرء أن يقول عن هذا المحتوى إنه تمثيل الله ، كما هو في ماهيته الخالدة، وبطريقة سابقة لخلق الطبيعة والروح المتناهي»[1].

هذا وبالرغم من غموض هيجل في عبارته الدالة على «الأسبقية» Anteriorité، إلا أن هذا الغموض ـ كما يبدو لنا ـ لم يأت بدون تبرير. لقد كتب هيجل وبنفس الأسلوب في نظرية الوجود في نفس الكتاب عما يُسميه ببداية المنطق أو العلم، حيث نجد هيجل في هذا النص مُجتهداً من أجل التدليل على أن البداية لا بد أن تكون بمثابة الخُطوة الأولى أو الأصل .

= جديد على ذاتها. هذا ويُمثل كل نمو جزئي في هذا الشأن درجة من الكل. . . إن غاية الروح من هذه المواظبة تكمن في حذرها من أجل ألاّ تبقى مختفية بالنسبة لنفسها. . .»

(1) المنطق. الجزء الأول، ص (35). اقترح هيبوليت في كتابه (المنطق والوجود). ص (78) تبريراً لهذه الجملة. كتب هيبوليت يقول: «إن الطابع المألوف لهذا التعبير يتضح في كلمة (يمكن). ويُمكن القول أيضاً: بالرغم من الالتباس الذي يشوب هذه الأسبقية للوجوس على الطبيعة والروح المتناهية إلا أنه لا يُوجد في الحقيقة تفكير إلهي، ومن ثم لا تُوجد طبيعة ولا روح متناهيتان مخلوقتان. إن كلمة خلق هي كلمة تعريف». هذا النص استشهد به روجر جارودي في كتابه، فكر هيجل. طبعة بورداس باريس 1966 ص (101)

«إن الله ـ كما يقول هيجل ـ جدير بحق البدء به وبطريقة لا خلاف عليها»[1]. ولكن الله ليس محسوساً ولا هو في نفس الوقت عدمٌ محضٌ، لأن العدم المحض لا ينتج عنه إلا العدم. ومع هذا نجد هيجل يؤكد في هذا الموضع على أن العدم يُشكل البداية، كما نجد لديه ـ على الأقل ـ ميلاً طفيفاً إلى أنه الأصل أو الله. ويمكن القول أيضاً: إذا كان الله ليس بالعدم المحض، فهو في النهاية نوع من العدم قادر على إنتاج الوجود. «إن البداية ـ كما يقول هيجل ـ ليست بالعدم المحض والبسيط، وإنما هي عدم يخرج منه بالضرورة شيء ما»[2].

ويُضيف هيجل قائلاً: إن نقطة الانطلاق بالنسبة للفلسفة هي الفراغ[3]. ومهما كان الأمر بالنسبة لهذا التصور الذي يُقدم لنا الله على أنه وجود أكثر منه عدماً، فإن هذا التصور لا يُدحض في اعتقادنا الأزلية بالنسبة لثنائية الوجود والعدم. لأن الوجود ـ على حد تعبير هيجل ـ مُتضمن بطريقة مسبقة في العدم، وذلك في صورة اللاوجود الذي لم يصل بعد إلى حالة الوجود. وهذا نص ما يقوله هيجل في هذا الصدد: «إن العدم من حيث هو عدم مساوٍ لنفسه. كما يُعتبر في نفس الوقت وبطريقة معكوسة (نفس الشيء) أشبه بالوجود. إن حقيقة كل من الوجود والعدم تكمن بالنتيجة في وحدتهما. وهذه النتيجة هي الصيرورة...

والمثال القريب من ذلك هي البداية. فالشيء في بدايته لا يُوجد بعد، ومع هذا فالبداية ليست مجرد عدم لأن وجود الشيء مُتضمن أيضاً في هذه البداية بصورة مسبقة. إن البداية في حد ذاتها صيرورة، ومع هذا تُعبر بطريقة مسبقة عن الميل إلى تقدم آتٍ لا ريب فيه»[4].

وبالإضافة إلى ما سلف ذكره، فإنه لا مفر للمرء من التسليم بمبدأ

(1) المرجع السابق. الجزء الأول ص (63).
(2) المرجع السابق. الجزء الأول ص (63).
(3) المرجع السابق. الجزء الأول ص(68).
(4) الأنسيكلوبيديا. الجزء الأول الترجمة الفرنسية فقرة (88).

هيجل القائم على الوحدة «الجدلية» بين كل من الوجود والفكر[1].
وباختصار فإن الوجود واحد متحرك. فهو واحد لأنه لو كان أكثر من ذلك لأصبح محدوداً بوجود آخر. وهو خالد لأنه علة ذاته، أي أنه العلة والمعلول في نفس الوقت. وهذا يعني أن المتناهي الذي هو نتاج لمتناهيات أخرى يعمل هو نفسه مع متناهيات أخرى من أجل خلق متناهيات.

وهكذا، فإن الحركة الكلية ـ كما يتصورها هيجل ـ أي الصيرورة تُعتبر بمثابة المعمل الذي تُنتج فيه كل حقيقة. أما إمكانية وجود الصيرورة فيتوقف في حد ذاته على تكوّن الوجود من عنصرين متناقضين لا يمكن الفصل بينهما: إنهما الوجود والعدم. كما تُعبر كل من الوحدة والانفصال الأبديين لهذين العنصرين عن السر الذي يكمن في كل من الوجود ونقيضه.
ويعتقد هيجل أن الله هو ماهية الوجود اللامتناهِ. وبعبارة أخرى، هو قانون الطبيعة الذي يجعله موضوعاً للعلم.

وصفوة القول: إن عبارة «سابق» ـ التي سبق لنا الحديث عنها ـ لا تُقدم ميزة للمفهوم التقليدي لمعنى الله أكثر مما تُقدمه لمفهوم العدم. وهذا الأمر يتضح في قول هيجل: «إن الصيرورة تبدأ بالعدم الذي يتوافق مع الوجود»[2]. كما يتضمن العدم المشار إليه بكلمة «سابق» الوجود في

(1) قارن ما كتبه هيجل عن معرفة الله في الأنسيكلوبيديا فقرة (564)
«إن الله فقط هو الله، فهو نفسه يعلم ذاته، إن معرفته لذاته أبعد من اعتمادها على البشر. كما أن معرفة البشر تنبع من الله». قارن أيضاً الفقرات الثلاث التالية من نفس المرجع. (النص من ترجمتنا عن الألمانية).

(2) المنطق. الجزء الأول ص (100). راجع في هذه النقطة ألبير شابيل:
Albert Chapelle: **Hegel et la Religion II**. P. 140. Paris. Ed. Universitaires 1967.
يقول شابيل: «إن عرض فكرة الخلق من العدم انطلاقاً من عدم الافتراض المسبق للوجود ومن الافتراض المسبق للعدم، يبدو بالنتيجة منطقياً وضرورياً في تصور الديانة اليهودية لفكرة الواحد الأحد الخالق لبداية الكون. إن هذه القوى الألهية العظمى تُمثل في الواقع سلبية الماهية المنعكسة على ذاتها كموضع، وافتراضاً =

أسبقيته. إذاً فالوجود مُتَضَمَّنٌ بطريقة مسبقة[1]. وينتج عن ذلك أن ما يتضمن في ذاته الوجود لا يُمكن أن يكون سابقاً على الوجود[2].

حقيقة أن تبرير هيجل لهذه المشكلة يقودنا إلى معضلة أخرى في الفكر الهيجلي، وهي ما يمكن أن يُسمى بمعضلة العدم Le Néant في التصور الهيجلي للامتناه. فالمعروف أن مشكلة العدم تضرب بجذورها في تاريخ الفكر الفلسفي منذ فجر هذا التاريخ. ومن المعروف أيضاً أن هيجل كان قد تبنى فيما يختص بهذه القضية أفكار الفيلسوف العميق هيراقليطس Heraclite، الذي كان يؤكد على ضرورة الحركة وعلى استحالة الوجود بدون اللاوجود[3]. يقول هيراقليطس في هذا الشأن: ، «إننا ننزل ولا ننزل في نفس النهر، كما أننا نوجد ولا نوجد في نفس الوقت»[4].

= مُسبقاً وتأكيداً لذاتها من خلال جدلية وحدتها واختلافها. إن المذهب القائل بالخلق انطلاقاً من العدم يُثير نوعاً من التفكير التأملي الذي تتميز به الديانة اليهودية، ديانة الجوهر والتوحيد». قارن الأنسيكلوبيديا الجزء الأول. الفقرة (128).

(1) المرجع السابق. الجزء الأول صفحة 68.

(2) قارن، فلسفة الدين، الجزء الأول صفحة (103). «إن خلق العالم على سبيل المثال يُمثل بياناً لذات الله. فالله هو هذا الكون بصفة عامة والمُتعين في ذاته بأحوال مختلفة. ولكن في صورة متميزة». ـ إن تاريخ الفكر الإنساني الذي حاول هيجل في شبابه ـ كما هو الحال في سن الرشد ـ استكشافه هداه لحقيقة مفادها: أن تاريخ الأديان لا يُمثل أي شيء آخر سوى تطور الفكر الإنساني. كما أن المحاولات المختلفة من أجل إثبات وجود الله ليست من وجهة نظر هيجل إلا حاجة اقتضاها الفكر والعقل البشري. قارن (فلسفة الدين الجزء الثالث صفحة 8). ومن أجل هذه الرغبة ظل هيجل أسيراً طيلة حياته لفكرتين دينيتين، بعد أن قام بتجريدهما من مفهومهما الميتافيزيقي. أولهما علاقة المسيح بالله (الطبيعة)، والتي عن طريقها احتل الإنسان مكانته في الألوهية. غير أن الألوهية لا تعني بالنسبة لهيجل أي شيء آخر غير الوجود. وثانيهما فكرة العدم في تصور الديانة اليهودية لفكرة خلق العالم. وقد ظل هيجل مُعجباً بدور العدم فيما يُسميه بالجدل الكومي La Dialectique de l'etre؟

(3) قارن المنطق. الجزء الأول، صفحة (74).

(4) الشذرة رقم (49). قارن الشذرات الأخرى لهيرقليطس في كتاب: =

إن تأثر هيجل بهذا الفيلسوف الطبيعي العظيم جعل تفسيره للوجود يتشابه في كثير من الأحيان مع تفسيره. فلنقرأ ما كتبه هيجل نفسه تحت هذا التأثير. «إن ما لا يُذكر في كتابي عن المنطق، لا يُعد قضية من قضايا هيراقليطس»[1]. ومن ناحية أخرى، يؤكد هيجل وبطريقة أساسية على أن العدم يشغل ـ كما ذكرنا آنفاً ـ مكاناً ذا أهمية في تصوره للوجود. إنه يُشكل نقطة البداية بالنسبة للصيرورة Devenir كما يُعتبر في نفس الوقت مصدراً للوجود، ففي ظل عملية التجريد التي تُمكن المرء من استخراج الوجود من العدم، يمكن للمرء أيضاً القيام بعملية عكسية للحصول على الوجود. وبالتحديد يُمكننا بتجريد العدم أن نجد أنفسنا في الوجود من جديد[2]. وهكذا تهدف هذه المحاولة من قبل هيجل للإقناع بأن التجريد يُظهر الوجود من العدم وبالتالي فإن «خلق العالم لم يكن من ناحية أخرى أي شيء آخر سوى نتيجة لهذا التجريد»[3].

على أية حال، إن هذه العملية التجريدية التي تجعلنا نعبر ـ على حد قول هيجل ـ من الوجود إلى العدم Le Neant وبالعكس، ليست في الحقيقة إلا عملية مُفتعلة يصعب على العقل تصورها. إذ أن التجريد بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة يعني تجريد شيء له وجود بالضرورة. أي أن هذا الشيء له مقومات الوجود المادي التي منها: الكمية والكيفية والشكل. ولهذا يُمكن للمرء أن يتساءل في الخصوص عن كيفية تجريد العدم الذي لا يحظى لا بالوجود ولا بكيفية الوجود. وبعبارة أخرى، فعندما يُحاول المرء القيام بعملية تجريد العدم، فإنه يجد أن هذه العملية تتوقف. فأي شيء يُجرد المرء؟ ومن أي شيء يُجرد؟

= - Les Penseurs Grecs Avant Socrate.

(1) تاريخ الفلسفة. الجزء الأول الصفحات من (74 ـ 81). - Histoire de la philosophie. Trad. P. Garniron I P. 154 Paris Vrin 197.1

(2) المنطق. الجزء الأول. صفحة (93).

(3) المرجع السابق ونفس الموضع.

الغريب في تفكير هيجل هو أنه يُعطي مكاناً مرموقاً لما لا وجود له، وهو العدم. ولعله من حق المرء أن يتساءل كيف يُمكن لما لا وجود له أن يكون شرطاً لما يحدث وهو الوجود. ومن هذا المنطلق فإن العدم يُثير مُعضلة عويصة. فإذا عرّفنا العدم بأنه ما لا وجود له، فلا بد أن يكون في هذه الحالة مرادفاً للخواء. Le Vide الذي هو انعدام للمادة في جزء من الفضاء. هذا كما يطرح القول بوجود العدم من حيث إنه خواء مشكلة أخرى. فإذا سلمنا بأن الفراغ (الخواء) شرط جوهري للحركة، فإن ذلك يطرح بدوره معضلة أخرى هي أكثر إشكالاً من ركود الوجود التي يسعى البعض إلى حلها. وبالتحديد، إذا كان تصور الفراغ عند البعض حول كل جزء من جزيئات الوجود ضرورة تقتضيها الحركة، فهذا يعني أن الوجود محتوى Un Contenu يسبح في خاوٍ Un Continant وهو العدم، الأمر الذي ينتج عنه بالضرورة محدودية الوجود. (لأن أجزاءه محدودة بالعدم، وكل ما تُحد أجزاؤه يكون في جُملته محدوداً). إن افتراض هيجل بأن الوجود مُتضمن بطريقة مسبقة في العدم، يدفعه للتسليم في هذه الحالة بأن العدم (أو الخواء) أوسع نطاقاً من الوجود، وبالتالي يحده من كل جانب، الأمر الذي يجعل هذه النتيجة صعبة الإدراك. هذا بجانب الوقوع في مأزق لا مفر منه، ألا وهو الحديث عن العدم Le Néant كما لو كان وجوداً Etre.

إن التحليل السابق ينصب بالدرجة الأولى على فكرة البداية أو فكرة الخلق، إذا صح هذا التعبير، لكن الحقيقة هي أنه لا بداية عند هيجل. وهذا راجع إلى أن العدم المذكور في الأصل ليس اللاشيء، وإنما هو أللاوجود Non Etre. لكن هذا اللاوجود، إذا لم يسبقه وجود فهو لا يكون في النهاية عدا عدم محض Néant Pur. إن اللاوجود كما يبدو لنا هو وجود في مستقبله. أي أنه تطور ينطلق من وجود مُعين Etre-la[1].

ومن ناحية أخرى، فإذا عدنا إلى الكل الحي عند هيجل فإننا نلاحظ

(1) قارن Albert Chapelle في كتابه السالف الذكر. الجزء الثاني. ص (139).

من الناحية الجدلية أنه لا وجود لعدم محض يتقاسم الصيرورة مع الوجود. وعلى العكس من ذلك، نجد وجوداً ينقسم إلى نوعين من الوجود يُمثل أحدهما الجانب الإيجابي للوجود، بينما يُمثل النوع الآخر الجانب السلبي. كما يُشكل كل من الجانبين الإيجابي والسلبي عنصرين يتفاعلان بطريقة إيجابية الإنتاج. إنهما متناقضان، ومع ذلك لا يُمكن لأحدهما أن يستقل عن الآخر، ولا أن يتحد معه بطريقة نهائية. إنهما القطبان اللذان تتكون ابتداءً منهما كل ذرة. إنهما الوجود واللاوجود. وهذا الأخير هو ما يُشير إليه هيجل بمصطلح «العدم». ولم يقل عنه إنه عدم محض، لأن العدم المحض لا ينتج عنه سوى العدم. ومع ذلك فهو عدم فقط من حيث إنه لم يُصبح بعد وجوداً. وهو في طريقه إلى أن يكون كذلك. وبعبارة أخرى، يُعتبر هذا العدم المذكور في لحظة معينة ممراً حيادياً. فهو عندما ينفي نفسه، يُصبح وجوداً ولا وجود. لأنه في تلك اللحظة ذاتها يكون في طريقه إلى أن يكون وجوداً جديداً. كما يُعتبر هذا الوجود الجديد في حد ذاته وجوداً ولا وجود... إلخ الأمر الذي يجعل هذا النفي يفعل فعله بطريقة أبدية في عمق الوجود.

ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أن العدم ينصب على شكل الوجود. أي على ما كان عليه الوجود صورياً وما سيكون عليه في هذه الحالة. ولهذا يُمكن اعتبار الوجود وجوداً بشكل رئيسي، بينما هو عدم (أي لا وجود) من الناحية الصورية. ويُستنتج من ذلك أن الصيرورة Le Devenir تبدو في كل لحظة من لحظاتها على شكل وجود وعدم في آن واحد. وهذا ما جعل هيجل يُكرر القول: إن الوجود عدم والعدم وجود.

كما يقول: ليس هناك شيء في الأرض أو في السماء إلا ويحمل في ذاته كلاً من العدم والوجود في آن واحد. هذه الفكرة الهيجلية تنقلنا إلى عمق فلسفة هيراقليطس كما يُفسرها هيجل، «لم يعد الوجود سوى

اللاوجود»[1] إن هذا التفسير لهيراقليطس من جانب هيجل، يُمثل في الحقيقة تصور هذا الأخير للوجود. كما يُبين كيف أنه من الصعب فهم الوجود في هذا التطور، لأنه في تلك اللحظة يُعتبر لا وجوداً، كما أنه من المستحيل علينا أن نميز اللاوجود في تلك اللحظة ذاتها لأنه قد تحول إلى اللاوجود في اللحظة عينها.

خلاصة القول: إذا أردنا أن نقرب المصطلحات الهيجلية بعضها إلى بعض، فلا بد من القول إن الروح المطلق L'Esprit Absolu هي الحياة أو الصيرورة، وهي في النهاية ليست سوى الله في حالته المحسوسة. وقد كتب هيجل في هذا الشأن يقول: «إننا ندعو الحياة بالروح المطلق وفقاً لفكرتها وعلاقتها بذاتها. هذه الحياة من حيث هي روح لا تعتبر وجوداً ولا انفصاماً Nichterkennen» وإنما هي بصورة جوهرية ارتباط أي أنها عملية تطور»[2].

من هنا نستنتج أن الروح المطلق يُمثل المُركب من الوجود واللاوجود. إن الوجود هو الطبيعة بالمعنى المحصور لهذه الكلمة. وهو بعبارة أخرى الوجود المحسوس، بينما يُعبر اللاوجود عن غير المحسوس أي عن ذلك الذي لم يصل بعد إلى حالته الحسية. كما نستنتج أيضاً مما سلف ذكره أن جدل الفكر لا يختلف عند هيجل عن جدل الوجود الذي هو جدل الطبيعة غير المجردة، أي الطبيعة الحسية وهذا ما دفع هيجل إلى القول: «إن الفكر ليس فراغاً ولا مجرداً، وإنما هو مُحدِّدٌ ومُحدَّدٌ بذاته، إنه حسي بطريقة جوهرية»[3].

(1) قارن ما كتبه Daniel Saintillon «... أمن الضروري الإشارة إلى أن هيراقليطس ربما لم يكتب أي شيء من هذا القبيل: إذ أن هذه صياغات أرسطية... يستخدمها هيجل في كل مرة تدعوه الحاجة لتلخيص فكر هيراقليطس».

- Daniel Saintillon. Hegel et la pensée Geaque. P.U.F. 1974 P.37

(2) Jenenser Logik. Lasson P.189

(3) تاريخ الفلسفة. المقدمة، الجزء الأول، صفحة (118). قارن الصفحة 120 وما بعدها. «الفكرة هي ما نسميه حقيقة، إنها كلمة ذات مدلول عظيم، صعبة المنال =

لقد كتب كارل ماركس في مقدمته للطبعة الثانية الألمانية لكتاب «رأس المال» متهماً هيجل بالتجريد واللاواقعية، ويعتقد ماركس أن هيجل يعتبر حركة الفكر أو الفكرة مصدراً للواقع. وهذا يعني أن الفكر مستقل، وفوق كل ذلك يُنتج الواقع[1]. هذا الزعم يختلف في الحقيقة عما يعنيه هيجل. إذ أن الفكر أو الفكرة عند هيجل تعتبر مصدراً للحقيقة بالنسبة لنا فقط. ولكنها ليست مصدراً للواقع في ذاته كما هو كائن. لأن الواقع موجود بصفة دائمة سواءً فكرنا فيه أو لم نفكر. ولهذا فإن ما يدعوه هيجل بالفكرة أو الفكر لا يختلف في الحقيقة في شيء عما يُمكن أن نسميه بالوسيط الذي بدونه لا يمكن للحقيقة أن تصل إلينا. إن هذا الوسيط لا وجود له منفصلاً عن الواقع لأنه بكل بساطة هو الواقع في حد ذاته في حالة من الحركة. وهذا نفسه ما يدعوه ماركس «بانعكاس حركة الواقع»[2].

= بالنسبة للإنسان، وستبقى هذه الكلمة عظيمة وسيظل الإنسان في شغف لبلوغها... أما موضوع الفلسفة فهو الفكر المجسد الذي هو في تعريفه الدقيق الفكرة أو الحقيقة».

(1) كتب كارل ماركس يقول في كتابه رأس المال في هذا الصدد: «إن منهجي لا يختلف أساساً عن المنهج الهيجلي فحسب، بل يتناقض معه تماماً. إذ أن حركة الفكر التي يُحددها تحت اسم الفكرة هي صانعة الحقيقة، ولا تُعتبر سوى الشكل الظاهري للفكرة. ـ ويُضيف ماركس قائلاً ـ بالنسبة لي فالأمر بالعكس. إذ أن حركة الفكر ليست، إلا انعكاساً لحركة الواقع، منقولة وموضوعة في دماغ الأنسان».

- Karl Marx. **Le Capital** Trad. Par J.Roy. Ed. Sociales 1971 I P.29

(2) يقول هيجل في هذا المعنى ما يأتي: «إن الفعل l'action وجملة اللحظات هو ما نسميه بصفة عامة بالحسي Le concret. هذا ونستطيع القول أيضاً إن الفعل ليس وحده حسياً، بل إن الشيء في ذاته، وهو موضوع الفعالية الذي يبدأ في التطور، والذي يشرع في الحركة، لأن الفكرة في حد ذاتها هي أيضاً الشيء المادي. إن ما ذكرناه لم يكن سوى زحف التطور الذي يُعتبر المحتوى جزءاً منه. إذاً، فالحسي، هو الشيء في ذاته والشيء الآخر أيضاً، إنه بعبارة أخرى، النشاط الذي يُظهر الشيء الحسي Le concré،... تُعتبر الفكرة بصورة جوهرية شيئاً مادياً لأن الحقيقي ليس بالمجرد، كما أن المجرد ليس هو بالحقيقي.... إن انعكاس الذهن =

لقد حاول ماك تاجارت وبنفس طريقة ماركس البرهنة على أن التناقضات عند هيجل لا تنصب إلا على الفكر. وأنه لا علاقة للفكر عنده بالواقع. ويرمي تاجارت في النهاية إلى أن التناقضات عند هيجل هي تناقضات مثالية[1]. هذا التفسير للجدل الهيجلي لا يستقيم في اعتقادنا مع الواقع. ويبدو أن مصدر الغموض في هذا الصدد هو اعتبار هيجل الفكرة مصدراً للواقع. وعليه لا بد لنا من تفسير ماذا يُقصد بالفكرة عند هيجل.

من البديهي أن عملية المعرفة تتطلب عنصرين: أولهما: موضوع المعرفة كجزء من الواقع بوجوده المستقل عن الفكر سواءً انصبت عليه عملية المعرفة أو لم تحدث على الاطلاق. وثانيهما: الفاعل في هذه العملية وهو الأنا.

ومن البديهي أيضاً لكي تتم عملية المعرفة من انتقال موضوع المعرفة سواءً على شكل حركة انعكاسية للمخ (كما هو الحال عند ماركس). أو على هيئة فكرة (كما هو عند هيجل)، وهذان أمران لا فرق بينها. لأن الفكرة في هذه الحالة لا تُعتبر مصدراً للواقع إلا بالنسبة لنا. فالفكرة هنا مجردة بالتأكيد لأن الشيء لم ينتقل فعلاً إلينا. وفي نفس الوقت ليس هناك ما ينكر أن هذه الفكرة هي في ذاتها صورة للواقع، لأنها في ذاتها انعكاس لحركة هذا الواقع وتُمثل صورة محددة له[2]. وهذا ما جعل هيجل يقول في هذا الصدد: ، «إن ما بدأنا به هو الوجود، الوجود المجرد. ومن الآن

= وحده الذي يُنتج المجرد الخواء، يقابله مع الحقيقي. إن الحس السليم يستدعي الشيء الحسي، أما الفكرة من حيث هي فكر محض فهي بدون شك مجردة، لكنها كفكرة في ذاتها en soi تعتبر شيئاً حسياً. هذا وتُعتبر الفلسفة أكبر نقيض للتجريد فهي تحاربه وتشن حرباً شعواء متواصلة ضد انعكاسات الفكر» تاريخ الفلسفة الجزء الأول ص (135).

(1) Mac Taggart: **Studies on the Hegelian Dialectic** Cambridge. 1896 P.85 ـ (قارن لينين الكتاب السالف الذكر الصفحات 25 ـ 26)

(2) قارن التصنيف الثلاثي للفكرة في الأنسيكلوبيديا. إضافة فقرة (215).

فصاعداً لدينا الفكرة من حيث هي وجود. لكن هذه الفكرة الكائنة هي الطبيعة»[1]. من هنا يتضح لنا أن الفكرة عند هيجل ليست سوى انعكاس لحركة الواقع. كما أنها تعتبر بالنسبة لنا المصدر الوحيد لهذا الواقع. إنهَا أشبه بالوسيط ولكنها في نفس الوقت لا تشتق مصدرها إلا من الواقع[2].

وباختصار فإن مصطلح الفكرة أو الفكر لا يُشير به هيجل إلا لما هو موجود بالفعل، أي ما هو واقعي، أو كما يقول هيجل نفسه: ، «إن الفكر هو العام. أي ما تكمن أنواعه وقوانينه بصورة مسبقة في الطبيعة. إننا نلاحظ وجود نماذج من الفكر لا تنطوي فقط في صورة وعي، وإنما هي موضوعية في ذاتها ومن أجل ذاتها. إن العقل العام ليس عقلاً ذاتياً. . .»[3]. هذا النص يؤكد ما سبق لنا ذكره من أن الروح L'Esprit عند هيجل هي الحركة. كما أن الفكر لا يختلف بالنسبة له عن الروح. أما بالنسبة لوحدة الوجود والفكر فيمكننا أن نستنير بالنص التالي: ، «إن نشاط الفكر أو الفكرة يقوم على الدعم والاحتواء في ذاته للحدود Les Termes المتناقضة الموجودة موضوعياً في الوجود. إذاً، يُعتبر التناقض ـ عند هيجل ـ أكثر واقعية في الوجود الموضوعي (في الطبيعة) منه في الفكر»[4].

يعتقد ماركس أن الجدل الهيجلي «يسير على رأسه ويكفي لجعله

---

(1) الأنسيكلوبيديا. الجزء الأول. إضافة فقرة (244)

(2) لهذا السبب يقول هيجل: «الحقيقة تعني أولاً أنني أعرف كيف يمكن لشيء ما أن يكون. . . وأن الفكرة هي الحقيقة La vérité التي لم نعلن الدليل عن وجودها الآن فحسب، بل إننا نجزم أن كل إنجاز عملي وتطور سابق للفكر يتضمن هذا الدليل». المرجع السابق. الجزء الأول، إضافة فقرة (213). قارن أيضاً الفقرة (215). ويقول هيبوليت في كتابه دراسات على هيجل وماركس «هذا يعني أن الفكر بالنسبة لهيجل لم يكن على الإطلاق صورياً، بل إنه يعني دائماً فكر الوجود، فكر «الشيء نفسه» la chose-meme».

- Hyppolite: **Etudes sur Marx et Hegel**. Ed. Rivière 1965. PP. 165 - 166.

(3) تاريخ الفلسفة. المقدمة. الجزء الأول. ص (143).

(4) مقدمة لكتاب لينين. مرجع سابق الذكر. ص (27)

يسير على قدميه أن نجد له الهيئة المتطابقة تماماً مع الواقع»[1]. وكان على ماركس أن يُقدر الظروف السياسية والدينية الصعبة التي فرضت على هيجل هذا النهج الغامض في التعبير عن أفكاره. ومع ذلك فالتعديل الذي يدعيه ماركس للجدل الهيجلي لم يؤدِّ إلى أي شيء جديد، لأنه لم يكن في الحقيقة سوى توضيح لما يرمي إليه هيجل بالفعل. وهنا بقي الجدل الهيجلي أساساً للجدل المادي. وكان يمكن التجديد لو أُدحض هذا المنهج وأُستبدل بمنهج آخر يختلف عنه، الأمر الذي لم يقم به ماركس.

ومع ذلك، فلكي نقدم المزيد من التوضيحات لطبيعة الروح المطلقة عند هيجل L'Esprit Absolu، لا بد من التساؤل عن مفهوم الطبيعة La Nature عند هيجل. كتب هذا الأخير في كتابه ـ المنطق الصغير ـ في هذا الشأن يقول: «إن روح الطبيعة هي روح مختلفة، وهي لا تظهر في صورة روح. إنها روح فقط بالنسبة لمعرفة العقل. إنها روح في ذاتها وليست من أجل ذاتها»[2].

ولْنتساءل الآن من أين جاءت هذه الروح الغريبة المختفية في الطبيعة؟.

إنها على ما يبدو لم تكن غير قوانين الطبيعة، التي تتحكم فيها من الداخل والتي لا تُرى إلا بواسطة العقل القادر وحده على معرفتها. وهذا ما يدفعنا إلى القول: لقد تحكم هيجل في الطبيعة بمعرفته الروح التي تكمن فيها. والتي بدونها لا تكون الطبيعة سوى مادة تتحرك بطريقة عمياء.

وهكذا فعندما يتحدث هيجل عن الطبيعة فإنه يتحدث في نفس الوقت عن الروح، لأن الفصل بينهما مستحيل، جدلاً من ناحية، وتيسيراً لمعرفة علاقتهما المتبادلة من ناحية أخرى. وهذا الأمر يتضح أكثر إذا ما لاحظنا أن

---

(1) ماركس: المرجع السابق الذكر. الجزء الأول صفحة 29.

(2) المنطق الصغير. ص (193). هذا الكتاب كتبه هيجل عندما كان في مدينة يينا ولهذا يُطلق عليه أحياناً إسم منطق يينا Jenenser Logik. ويُطلق عليه اسم المنطق الصغير أحياناً أخرى تمييزاً له عن الكتاب الرئيسي عند هيجل وهو المنطق.

هيجل يتحدث عن الروح في كل مرة يتعامل فيها مع الطبيعة. وهكذا فالفصل بينهما هو ضرب من المستحيل، وهذا أمر طبيعي، إذ كيف يُمكن للمرء أن يفصل جوهر الشيء عن الشيء ذاته. هذا ومن الواضح أيضاً أن هيجل كلما تحدث عن الطبيعة يقصد من وراء ذلك المادة من حيث هي في حركة مستمرة، وفي امتداد لا نهاية له. وقد كتب هيجل في هذا الصدد متحدثاً عن النظام الشمسي يقول: «إن المادة المطلقة هي الوحدة بين الكل l'universa lité واللانهائية. وهي لا تظهر إلا من خلال قلقهما المطلق. فالمادة المطلقة روح طالما هي تعبير عن الوحدة بين ذاتها من ناحية واللامتناهِ من ناحية أخرى»[1].

وينتج عما سلف ذكره، أن الطبيعة من حيث هي مادة لامتناهية الحركة، لا تختلف في شيء عن الصيرورة. إنها الطبيعة في تطورها. هنا حيث كل شيء في حركة دائمة وفقاً لقانون ثابت، وهو «وحدة الوحدة واللاوحدة». ولو لم يكن الأمر كذلك لما كانت هناك معرفة ممكنة. إن هذه الإمكانية في معرفة الكون توضح لنا كيف أن المطلق عند هيجل ليس بعيد المنال. لأن المطلق تعبير عن ماهية المادة الممتدة. ومن ثم فكل شيء يأتي منها لأنها تُشكل الأساس الذي تقوم عليه كل معرفة حقيقية، كما أن المادة نقطة انطلاق التأملات الفكرية. في هذا المجال، أي مجال المادة، يحتك الفكر بإطلاقية المطلق. ولم يُخف هيجل هذه الفكرة، فقد صرح بها بدون تردد في كتابه ـ المنطق الصغير ـ عندما قال: «يُعتبر الأثير L'Ether أي المادة المطلقة مبدأ مطلقاً وماهية لكل الأشياء»[2]. ويقول أيضاً

(1) المرجع السابق. ص (198).

(2) المرجع السابق. الصفحات (196 ـ 197).

قارن ما كتبه هيجل فيما بعد في تاريخ الفلسفة. المقدمة الجزء الأول صفحة (137). «فإذا تحدثنا على سبيل المثال عن المادة، وعن الفضاء فعلينا أن نعرف أن المادة مركبة، وأن الفضاء متصل بصورة غير منقطعة. وفي إمكاني تعبئة هذا الفضاء بأشياء متنوعة، لكنني لا أستطيع أن أقطعه (أو أجعل له نهاية). هذا ومن ناحية أخرى، يُمكننا وضع نقاط في شتى أنحاء الفضاء حتى نجعله مليئاً بهذه=

في عبارة أخرى: المادة المطلقة هي روح مطلق: «إن الأثير هو الروح المطلق»[1]. وهنا يُستبعد التعارض بين كل من الروح والمادة، إذ أن كليهما يكونان من الآن الوجود الواحد. إنهما وجهان لشيء واحد. لأنهما تعبير عن الداخل والخارج أي عن الماهية والمظهر.

هذه النتيجة، توضح لنا كيف أن الكون مُقننٌ ومُنهجٌ بالروح المطلق التي هي ماهيته. كما تُعتبر هذه الماهية، العقل المطلق للعالم، إنها اللوجوس Logos التي لا بداية لها. وهنا لا يُمكن لأي كائن في هذه الجملة الكونية أن يعمل خارج الروح المطلق أي العقل الكوني لأن هذا الأخير لا حدود له.

هذه الخاتمة تُذكرنا بجملتين من فلسفة هيجل تهدفان لغاية واحدة، توضحان لنا ما وصلنا إليه من نتيجة. أولاهما: السطور الأولى في الصفحة الأولى من أول كتاب ألفه هيجل الشاب، تحت عنوان حياة المسيح حيث نجده يقول: ، «إن العقل المحض يتعدى كل حدود، وهذه هي الألوهية نفسها. إذاً فإنه وفقاً لأحكام العقل قد رُسمت بطريقة جوهرية خريطة

= النقط المادية. فالفضاء مركب أينما كان وبالتالي فهو قابل للقسمة حتى الذرات، ومُتصل في كل مكان. إنها استمرارية في ذاتها (تكون فيها كل ذرة من ذراته قابلة للقسمة أيضاً)، ومع ذلك فنحن نتحدث عن الذرات. وهكذا نجد أنفسنا أمام تعريفين للمادة: من حيث قابليتها للقسمة، ومن حيث اتصالها. لكن الفهم L'entendement يقول: إن المادة مستمرة ومجزأة إلى ذرات. كما أنه يُقابل بصورة واضحة بين هذين التعريفن. أما العقل La raison فهو يستبعد التعارض بينهما قائلاً: إن كل اتصال هو ذرة وكل ذرة هي اتصال».

(1) المرجع السابق. صفحة (197). قارن ما كتبه جورج نويل في كتابه السالف الذكر صفحة (142). «إذا كان هيجل يدافع بطريقة مقنعة عن سبينوزا ضد اتهامه بالانتماء إلى مذهب الحلول Panthéisme، أفليس من الأجدر بهيجل الدفاع عن نفسه بهذا الخصوص؟ أليس الروح المطلق ـ وهو المطلع الأخير من الجدل Dialectique ـ ليس في ذاته شيئاً آخر سوى روح الإنسان مؤلهة في صورة مثالية؟. وهل من وجود للإله لديه عدا في الطبيعة والإنسانية؟».

العالم»[1]. أما الجملة الثانية: فهي أشهر ما يُذكر في فلسفة هيجل، إنها مطروحة في آخر كتاب نشره الفيلسوف بنفسه، وهو مبادىء فلسفة القانون. ويقول هيجل في هذه الجملة «كل ما يُعتبر عقلياً فهو واقعي، وكل ما يُعتبر واقعياً فهو عقلي»[2]. والعقلي يعني ما يتطابق مع العقل، مع الواقع، أي كل ما هو قابل للفعل.

---

(1) حياة المسيح. **Vie de Jesus.** Ed. Rosca. P. 49

(2) **Les Pricipes de la Philosophie du droit.** Trad. Hyppolite. Paris Gallimard 1972 P. 41

مراجع الباب الثالث:

1 - HEGEL G.W.F. Histoire de la philosophie. trad. P. Garniron, tome 1, éd. J.vrin 1971.

2 - HEGEL G.W.F. WERKE IN ZWANZIG BÄNDEN. bd 20, suhrkamp verlag, Frankfurt Am main 1971.

3 - NOEL G. La logique de hegel. éd. J. Vrin, Paris 1967.

4 - HEGEl G.W.F. la Phénoménologie de l'esprit. trad. Hyppolite, éd. aubier. tome 1.

5 - HEGEL G.W.F. correspondances. tome I trad. francaise. éd Gallimard 1962.

6 - ROHRMOSTER Théologie et aliénation dans la pensée du jeune hegel. éd. beauchesne, paris; 1970.

7 - KANT emanuel. la réligion dans les limites de la simple raison. trad. gibelin, éd. j. vrin, 1972.

8 - KANT émanuel.métaphysique des moeurs. trad. A. philonenko, éd. j. vrin 1971.

9 - HEGEL G.W.F. L'esprit du christianisme et son déstin. trad. j. martin, paris éd. j. vrin 1971.

10 - KANT émanuel. critique de la raison pratique. trad. f. Alquié, éd. j. vrin 1971.

11 - PASCAL G. la pensée de kant. éd. bordas, 1966.

12 - HEGEL G.W.F sience de la logique. trad. s. jankèlévitch. éd. aubier 1971.

13 - LENINE. cahiers sur la dialectique de hegel. trad. h. lefebre et n.

14 - HEGEl G.W.F. la philosophie de la religion. tome 1. trad. j. Gibelim. éd. j. Vrin. 1959.

15 - MAIER J. on hegel's critique of kant. columbia university press, 1939.

16 - DESCARTES R. oeuvres philosophique. éd. garnier fréres, 1967 tome 2.

17 - KANT E. critique de la raison pure. trad. A. tremesaygues et b. pacaud. p.u.f. 1968.

18 - HEGEL G.W.F. la philosophie de la religion. tome 1.

19 - STACE W.T. the philosophie of hegel. macmillan. london, 1924.

20 - KRONER R. von Kant bis Hegel. Tübengen, 1921 - 1924, tome 2.

21 - MARCUSE H. l'ontologie de hegel. trad. G. Raulet et H. A. Baatsch. paris, Minuit, 1972.
22 - DILTHEY. DIE jugendgeschichte Hegels. tome 4.
23 - HEGEL G.W.F. premières publications. (différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling). trad. M. Méry, ophrys 1970.
24 - LAMAIGRE B.M. Hegel et le problème de l'infini d'après la logique d'léna. (Revue des sciences philosophiques théologiques. tome XLIX.
25 - HOFFMEISTER J. GOETHE und der Deutsche Idialismus. Leipzig Meier 1932.
26 - KOYRE A. vie et prise de consciance de la vie. (Revue de la metaphysique et de morale XLV 1938).
27 - HEGEL G.W.F. Jenenser Logique. Herausgegeben von GEORG LASSON. Verlag von Felix Meiner. Hamburg . 1967.
28 - GARAUDY G. La pensee de hegel. paris, bordas 1966.
29 - HEGEL G.W.F. L'Encyclopidie.
30 - BRENT les penseures Grecs avant socrate. trad. j. voilquin, éd. Garnier flammarion, 1 1964.
31 - SAINTLION D. hegel et la pensée greque. P.U.F. 1964.
32 - TAGGART MAC Studies on the hegelian dialectic. cambridge 1869.
33 - HYPPOLITE Etudes sur marx et hegel. éd. Rivière 1965.
34 - HEHEL G.W.F. Les principes de la philosophie du drois. trad. hyppolite, paris Gallimard, 1972.

خاتمة الكتاب

إذا أردنا أن نستخلص نتائج من هذا البحث، لا بد لنا بادىء ذي بدء من القول، إن هيجل كان ابناً باراً لعصره، عصر النور، Aufklärung، ذلك العصر الذي صقل مواهب وقدرات هيجل الشاب منذ أن كان في مهده الفكري. وقد كان ذلك من خلال الوسط الفكري والعلماء الذين عايشهم، ولا ننسى بالطبع استعدادات هيجل العقلية للمعرفة، وشغفه غير العادي للاطلاع على الحضارات المختلفة، وخاصة منها الحضارة الهيلنية. هذا بجانب آماله الكبار من أن يكون فيلسوف عصره.

عندما وصل هيجل الشاب إلى مدينة توبنچن Tübengen للانخراط في دراسة اللاهوت، وفقاً لرغبة والديه، كان هيجل بصورة مسبقة قد تجاوز من الناحية الاعتقادية القناعات الدينية في ذلك العصر، تلك القناعات التي يُفترض فيه أن يكون مُبشراً بها عند تخرجه. ومما زاد هذه القناعة ترسيخاً رداءة المنهج التعليمي، ومحتوياته من المعارف الدينية المتزمتة، وقواعد العيش القهرية بين جدران المعهد، هذا بجانب صحبته لشخصيات ليبرالية من أمثال هولدرلن وشيلنج. كل تلك العوامل أدت بهيجل الشاب إلى قناعة نهائية مفادها: أن الرهبنة لن تكون وظيفته المفضلة.

إن أول محاولة فلسفية نقدية حررها هيجل الشاب لينال بها درجة التخرج من معهد توبنچن، كانت تحت عنوان: ، «واجبات إنسان ملحد». هذه الرسالة تؤكد لنا أن هيجل في هذه المرحلة من العمر قد تجاوز بالفعل التفكير اللاهوتي الكلاسيكي. كما أن الغاية من هذه المحاولة توضح لنا أن هيجل مرق عن الدين بالمفهوم التقليدي، وبدأ ـ كما يبدو ـ العمل من أجل

بناء شخصية الإنسان الحر، المتطلع إلى آفاق أبعد من الحرية. وهكذا، منذ ذلك الحين، أصبحت الحرية وقضية الإنسان الشغل الشاغل لهيجل في نضاله ضد التحالف السياسي والديني في ذلك العصر.

لقد فضل هيجل في تلك الظروف الرهيبة التي كان يعيشها العلماء والمفكرون، البدء بصقل أسلحته النفسية والثقافية، كما دفعته استحالة الدفاع عن حرية الإنسان الفكرية بدون البحث في قضية وجود الله، واللجوء إلى الاختفاء خلف شخصية المسيح للحديث عن إله لا حول له ولا قوة. ومن هنا كرس هيجل الشاب جُل جهوده في كتاب «حياة المسيح» لتسفيه رجال اللاهوت. فقد رفض الأناجيل كرسائل مُوحاة، وشرع في إعادة بناء شخصية جديدة لمسيح فيلسوف، إذا صح التعبير، مسيح يُناضل معه جنباً إلى جنب لتقنين العقيدة الأخلاقية، وتشييد سلطة العقل. في هذا الكتاب السالف الذكر، تجرد المسيح من هالته المقدسة، التي يؤمن به من خلالها المؤمنون، وفقد معظم الصفات فوق الطبيعية التي يعرفه بها عامة الناس بسبب تناقضها الصارخ مع ملكة الفهم.

هذه الدعوة الهيجلية، قدمت لنا في النهاية المسيح بعيداً عن فكرة الله، وعن نعوته. وأبرزته كشخصية اجتماعية إصلاحية فاضلة، ثائرة من أجل تحقيق أكبر قدر من حرية الإنسان، وتخليصه من وباء الفساد الاجتماعي الذي أفشاه اليهود في عصره. وهكذا كرس المسيح الهيجلي حياته لدحض الكتابات اللاهوتية التبريرية Discours Apologétiques، التي زورت مفهوم الألوهية، ومفهوم الأخلاق. ومن ثم، فلا شيء غير طبيعي في حياة المسيح. كما أن موته على الصليب لم يكن من أجل خلاص البشرية Rédemption كما يُعتقد في ذلك، بل إنها عملية اغتيال في أبشع صورها. فهذا المشهد الرهيب الذي عاشه المسيح حتى آخر رمق في حياته، وبكل شجاعة، كان نتيجة لصراع مرير بين عقيدتين: العقيدة الوضعية لليهود التي لم تكن تحسب أي حساب لقيمة الإنسان وعقله من ناحية، والعقيدة الأخلاقية كما جاء بها المسيح من ناحية أخرى.

ويعتقد هيجل أنه بالرغم من النهاية التراجيدية التي دفع فيها المسيح حياته ثمناً من أجل إنقاذ البشرية من مفاسد العقيدة اليهودية، إلا أن ثمة جوانب عدة من هذه العقيدة قد دُست في عقيدة المسيح فيما بعد، ورروجت باسمه. وهذا الأمر في اعتقاد هيجل ـ لا يقل أسفاً ومأساة عن صلب المسيح. كما يؤكد هيجل أن سوء تفسير تلاميذ المسيح لعقيدته، جاء كما يبدو من تسامح المسيح في مسلكه مع اليهود، وطمأنتهم بأنه لا يدعو إلى شيء آخر بعيد عن أصالة عقيدتهم. كما نتج أيضاً عن عدم قدرة أتباع المسيح على استبطان عقيدة مُعلمهم.

من هذا المنطلق انشغل هيجل الشاب بتاريخ اليهود، ليوضح على عكس الأديان الوضعية Positive، عدم وجود اتصال عبر التاريخ بين الإنسان والله. وعليه فقد جاءت فكرة الإله السيد الرابض فيما وراء الكون، بسبب حاجة إبراهيم لإخضاع قوى الطبيعة ـ المهددة لوجوده في ذلك الوقت ـ لقوى أكثر عنفاً منه ومن الطبيعة على حد سواء. ويقول هيجل: ، إن هذا الحل لتلك المعضلة لم يتطلب من إبراهيم أي نشاط فعلي للسيطرة على الظواهر الطبيعية. ومن ثم فإن هذا الإلّه لم يكن مفضلاً لغير هذا الجد وأنساله.

هذا، وأمام هذه الفكرة المزدوجة السالفة الذكر في تصور الألوهية ، أي الإلّه السيد المعني بحياة اليهود دون غيرهم، طرح هيجل فكرة المحبة L'Amour. فقال: إن الله هو المحبة، ومن هذه الفكرة وصل هيجل إلى نتيجتين: استبعاد تصور الإله السيد من ناحية، وبناء الوحدة بين الله والإنسان بدون تمييز من ناحية أخرى. ومع أن فكرة المحبة تبدو لأول وهلة فكرة إنجيلية، إلا أن تطويرها يؤدي في النهاية حسب تحليلات هيجل إلى غير ما يسعى إليه الكتاب المقدس في قضية الله.

فالله لم يعد إلهاً خاصاً، لكنه رابض في قلب الإنسان بصفة عامة ومن حيث هو محبة. كما وجد الإنسان مكانه في أحضان الألوهية، من حيث إن الله لم يعد سوى «الحياة»، الوجود، اللامتناهِ.

لقد أثيرت فكرة المحبة، ولأول مرة في مقالة «ديانة الشعب»، ثم تطورت خلال بقية الأعمال لكي تتبلور في النهاية كقاعدة للجدل الهيجلي. ومن ثم يُستنبط من هذا الجدل أن الله هو الروح وهو الوجود. لكن مصطلح الحياة لا يعني أي شيء آخر غير جوهر الطبيعة، أو بعبارة أخرى، قوانين الطبيعة في جملتها والتي تُشكل وحدة غير قابلة للانفصام معاً، لأن هذه القوانين هي جوهر الطبيعة. هذا وينتج عن ذلك، أن الروح المطلق هو جوهر الوجود، بل إنه الوجود نفسه على اعتبار أن جوهر الشيء ليس إلا الشيء نفسه في حالة من الاختفاء.

من الحق القول: إن نتائج الجدل الهيجلي كانت حاضرة في ذهن هيجل الشاب منذ محاولاته الكتابية الأولى. غير أن تبرير هذه النتائج، ووضعها في أطرها المنهجية لم تكن ممكنة إلا من خلال الكتابات اللاحقة، التي بلورت المنهج الجدلي في صورته النهائية في مرحلة سن الرشد. ومن هذا المنطلق اعتبرنا تأثير الفلسفة الكانتية Kantisme على هيجل الشاب لم يمس أصالته الفلسفية، من حيث إنها لم تتجاوز التأثير الترمونولوجي Termonologie، بالرغم من أن المثالية أو «الأنا» الترانسندالتية «الشرفية» كانت أحد أسباب تكون مذهب الروح المطلق.

إن أعمال الشباب الهيجلية تتخذ طابع المقدمة الهامة لكل ما كتبه هيجل في سن الرشد. وبدون هذه المقدمة، قد يكون من الصعب تفسير فلسفة هيجل بصفة عامة، تفسيراً يُحالفه الصواب.

من بين القضايا الجوهرية لكتابات الشباب، وكما أشرنا آنفاً، نجد تجاهل فكرة الإله الترانسندالي، ورفض ألوهية المسيح في هذا المعنى. واعتباراً من كتاب «روح المسيحية ومصيرها»، قام هيجل بخلق تصور جديد للألوهية، بحيث لم يعد الإله فيه سوى «الحياة» Lavie أو الكون L'Univers. وفي هذا الاتجاه قام هيجل بتفسير العلاقة بين المسيح والله. فالمسيح هو ابن الحياة. هذه العلاقة تمثل بالنسبة لهيجل وحدة المتناهي

Le Fini واللامتناهي L'Infini، وبعبارة أخرى، وحدة الإنسان والكون. وقد ظل هيجل شغوفاً بهذه الفكرة طيلة حياته، معتقداً أن هذه الصلة ليست ميزة ينفرد بها المسيح دون غيره بقدر ما يتمتع بها كل البشر. وهذا يعني أن البشر جميعاً أبناء الحياة (أبناء الألوهية). من هذه الفكرة انحدر مذهب هيجل، وأنساب برمته. فالطبيعة هي مصدر أزلي لكل الأشياء، وهي أصل للإنسان باعتباره عنصراً من عناصرها.

من وجهة نظر الأديان الوضعية Les Réligions Positives فإن الإيمان الحقيقي لا يتأتى إلا في الإيمان بإله له إرادة حرة. ولهذا، فإن مصطلح «مؤمن» يُشير على الأقل إلى الإيمان بإله خالق. لهذا السبب نجد أن أتباع هذا النوع من الإيمان يرون الخروج عن هذا الإطار فيه تجسيد للمادية أو الإلحادية بشكل من الأشكال. وفي هذا المقام يُمثل أتباع مذهب وحدة الوجود (أو الحلول) Panthéisme إلحاداً مُقنعاً، لأنهم ينادون بإله حل في الكون، وارتبط به، فأصبح إلها بدون إرادة.

من هنا لا نلاحظ إلا الفرق اليسير بين مذهب الحلول الهيجلي والمذهب المادي Materialisme. وعلى النقيض نجد اتفاقاً تاماً بين المذهبين من حيث إن الطبيعة هي مصدر لكل حقيقة، أو كما يقول هيجل بصورة أوضح في كتاب «المنطق الصغير»، إن المادة المطلقة هي مصدر لكل حقيقة[1].

ومع ذلك، يتساءل المرء غالباً عما إذا كان هيجل بهذا المعنى مارقاً عن الدين؟ إذا اعتبرنا الإيمان بالطبيعة من حيث إنها مصدر لكل موجود أي أنها مصدر لذاتها لا يختلف عن الإيمان بالله، فلا بد لنا في هذه الحالة من اعتبار هيجل مؤمناً وصادقاً في عقيدته، لأنه شرح لنا كيف تطور أصل الإنسان وهو الطبيعة.

لقد استبعد هيجل في كتابات الشباب كما أسلفنا فكرة الألوهية الترانسندالية، لكي يُقيم مذهباً طبيعياً. وباستخدامه مصطلح الروح L'Esprit

(1) المنطق الصغير. الصفحات 196 ـ 197.

بمعنى مجازي، أعطى هيجل الانطباع على سنة أتباع مذهب الحلول، أن الله موجود في كل مكان وزمان، وأنه يُدبر شؤون الكون من الداخل. ولهذا السبب فالمتأمل في إله هيجل لا يستطيع تمييزه عن الكون. بل إن هيجل نفسه يقول: ، إن الله هو الكون وماهيته قوانين الطبيعة[1]. وفي تحاليله لماهية الطبيعة (أي ماهية الله)، أراد هيجل أن يُفسر هذه الماهية على أنها ما هو خاف من الكون، وهي ما يسمونه بالروح. وعندما أعلن هيجل أن الطبيعة روح خفي، فهو يعني بذلك أن الأشياء الظاهرية تشتق أصولها مما هو خفي، وهو الماهية أو المباشر le Médiat. ويلاحظ المرء في تطور الكون عند هيجل حركة أبدية من الماهية إلى عالم الظاهر من المباشر إلى اللامباشر، من اللاوجود إلى الوجود وبالعكس. يقول هيجل: ، «في العالم المادي تعتبر بذرة النبات هي النبات نفسه في حالة اختفاء، في حالة غير ظاهرة، تماماً كما يُعتبر الطفل البشري رجل المستقبل غير المنظور»[2].

خلاصة الأمر: إن حركة الكون الدائرية الأبدية تمثل بالنسبة لهيجل ديمومة الألوهية. فعندما تتجه هذه الحركة من الماهية إلى الظاهر فإنها تُمثل بلورة الماهية في شكل أشياء، وهي الطبيعة كما تبدو لنا. إنها الطبيعة التي يُشير بها هيجل إلى الله في تصوره المباشر. وفي هذه الحالة لا يُعتبر الله روحاً، لأن «الروح ليست مباشراً»، أي أنها ليست الأشياء الظاهرية، ولأن الطبيعة أي الطبيعة كما تبدو لنا مادياً تُمثل الله في حالته غير المنظورة. وهذا الإلّه يبدو في حالة روح عندما تتجه الحركة الدائرية للكون نحو الماهية. وهذا يحدث عندما تنحل الأشياء، وتفقد طابعها لكي تصبح ماهية. هذه هي حالة الروح، أو الإلّه ـ بالنسبة لهيجل ـ في حالة الاختفاء والطبيعة في حالة اختفاء.

وباختصار، فإن الموجودات تشير في حالتها المباشرة وفي نفس

---

(1) تاريخ الفلسفة. الجزء الأول. الصفحات (103 ـ 104).

(2) المنطق. الجزء الثالث. ص (178).

الوقت إلى الإلّه غير المنظور من ناحية، والطبيعة الظاهرة من ناحية أخرى. أما في حالة الانحلال فإنها تُمثل لنا الماهية أي الروح أي الله أي الطبيعة المختفية. هذه الفكرة يؤكدها هيجل في النص التالي: «الماهية هي الجانب غير الظاهر من الشيء، وهي تُفيدنا في تحديد جملة المظاهر الخارجية، جملة المواضيع التكوينية أو (المادية) التي لا يُوجد بينها عضوياً أية علاقة جوهرية. ففي عالم المادة، لا تعتبر بذرة النبات سوى النبات نفسه في حالة اختفاء.. وهذا تماماً في حالة الطفل البشري الذي لم يكن سوى رجل المستقبل في حالة اختفاء. لهذا السبب، فإن البذرة من حيث هي نبات، والطفل من حيث هو رجل يمثلان وجوداً غير مباشر... إنهما في حكم الأشياء المنفعلة التي تحتم عليها التحقق في الوجود الآخر. وهكذا الأمر في حالة الإله نفسه، فوفقاً لتصوره غير المباشر لم يكن روحاً، والروح ليست غير المباشر... ولكنها الماهية مُظهرة نفسها في حالة أبدية غير مباشرة، ومتجاوزة بصورة أبدية هذه الحالة من أجل العودة إلى ذاتها. وينتج عن ذلك، أن الله من حيث هو وجود غير مباشر لا يكون إلا الطبيعة، (كما أن) الطبيعة ليست سوى الله المختفي، الذي لم يبد بعد في حالة روح. وبالتالي لم يعد بعد الإلّه الحقيقي، لأنه لا زال فكرة قبلية. إنه في حالة وجود مجرد، إنه ماهية...»[1].

من خلال النص السالف الذكر، يتضح لنا المعنى الحقيقي لمصطلح «الروح» عند هيجل، كما يُمثل لنا المصطلح كيف أن الروح لا تمثل عند هيجل إلا مرحلة من مراحل تحول الأشياء من حالة إلى أخرى. لهذا يقول هيجل: إن المطلق ليس الوحدة المجردة، وإنما هو الوحدة الخارجية والداخلية (للوجود). إنه بعبارة أخرى، وحدة الماهية والوجود. وهذه الوحدة هي ما يُشير لها هيجل بمصطلح الروح المطلق Esprit Absolu. إنها خلاصة الوجود وخلاصة الزمن.

---

(1) المرجع السابق. ص (178 ـ 179).

وصفوة القول: إن الروح المطلق لا وجود له خارج الطبيعة، لأن طابع الإطلاق لهذا الروح لا يختلف عن إطلاق المادة الممتدة La Matière Absoluc، وهي خلود الحركة الكونية. وبمعنى أدق لا يختلف عن الوجود، لأنه من الاستحالة بمكان الوجود لمطلقين.

هذه الخاتمة تقودنا إلى الإجابة المتواضعة عن سؤال هام ورئيسي مفاده، أي اختلاف يُمكن للمرء أن يجده فيما يتعلق بتصور الوجود، بين هيجل والطبيعيين Les Naturalistes؟ يبدو أنه لا يوجد أي اختلاف.

أسماء الأعلام

المراجـع

1 - مؤلفات هيجل في طبعات كاملة:

I - EDITIONS DES OEUVRES COMPLETES.*

- **Werke,** Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freun-den des Verewigten: Philipp Marheineke, Johannes Schulze, Eduard Gans, Leopold von Henning, Heinrich Gustav Hotho, Karl Ludwig Michelet, Friedrich Förster, 13 Bde (in 21). Berlin Duncker und Humblot) 1832 - 1845 Bde 1 - 15. 2. Aufl. 1840 - 1847.
- **Sämtliche Werke,** Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, einer Hegel - Monographie und einem Hegel-Lexikon. Auf Grund des von Ludwig Boumaann, Friedrich Förster, Eduard Gans, Karl Hegel, Leopold von Hemming, Heinrich Gustav Hotho, Philipp Marheineke, Karl Ludwig Michelet, Karl Rosenkranz und Johannes Schulze besorgten Original druckes im Faksimileverfahren neu hg von Hermann Glockner 26 Bde. Stuttgart (Fr. Frommanns Verlag) 1927 - 1940 3 Aufl. 1949 - 1959.
- **Sämtliche Werke,** Hg. von Georg Lasson. Leipzig (Felix - Meiner) 1911 (Philosophische Bibliothek) 21 Bde.
- **Sämtliche Werke,** Neue kritische Ausgabe. Hg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg (Felix Meiner) 1952 FF (Philosophische Bibliothek) 30 Bde.
- **Werke in zwanzig Bänden,** Auf der Grundlage der Werke von 1832 - 1845, neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1971(*).

(*) هذه العلامة موضوعة أمام المؤلفات التي تم استخدامها في هذا الكتاب.

2 - المذكرات اليومية والكتابات المبكرة لهيجل (1785 - 1793)
حسب تواريخ كتابتها، منشورة عن طريق - هوفمايستر - سنة 1935 م في كتاب تحت عنوان «وثائق عن تطور حياة هيجل».

II - LES MEMOIRES QUOTIDIENS ET LES PREMIERS ESSAIS DE HEGEL (de 1785 à 1793) selon l'ordre de leur date d'écrit, publiés pour la première fois par Hoffmeister dans **Dokumente zu Hegels Entwicklung** Stuttgart (Fr. Frommanns Verlag) 1935(*).

- **Unterredung zwischen Dreien,** 1785 30. Mai.
- **Uber das Exzipieren,** 1786.
- **Einige Bemerkungen über die Vorstellung von Grösse,** Den 14. Mai 1787.
- **Uber die Religion der Griechen und Römer,** 1737 10. August.
- **Uber einige charackteristische Unterschiede der alten Dichter von den neueren,** 1783 7. August.
- **Rede beim Abgang vom Gymnasium,** Herbst 1788.
- **Erziehung. Plan der Normal-Schulen in Russland,** 1785 22. April.
- **Philosophi. Pädagogik,** Den 5. Mai 1785.
- **Wahre Glückseligkeit,** 17 - 22. Juni 1786.
- **Seele,** Den 10. Oktober 1786.
- **Mönche,** Den 15. Oktober 1786.
- **Lehrart,** Den 16. Oktober 1786.
- **Von der Gelehrsamkeit der Agypter,** Den 23. Dezmber 1786.
- **Philosophie. Allgemeine Ubersicht,** Den 10. März 1787.
- **Rechtsgelehrsamkeit. Allgemeine Ubersicht,** Den 10. März 1737.
- **Philosophie, Psychologie, Prüfung der Fähigkeiten,** 14. - 18. März 1787.

- **Philosophie. Philosophische Geschichte,** Jul. 1787.
- **Philosophie. Uber Freiheit,** Den 31. Juli 1788.
- **Verhältnis der Metaphysik zur Religion,** Den 29. September 1788.
- **Uber einige Vorteile,** Dezember 1788.
- **Predigten,** 1792 - 1793.
- **Die Dissertation pro magisterio,** Den 27. September 1790 (oeuvre perdue).
- **Dissertation pro Candidatura examinis Consistorialis,** 1793 (oeuvre perdue).

3 - كتابات الشباب اللاهوتية (1793 - 1800) حسب تواريخ كتابتها، وقد نشرت لأول مرة عن طريق ـ هيرمان نوهل ـ سنة 1907 م في كتاب تحت عنوان «كتابات الشباب اللاهوتية».

III - **ECRITS DE JEUNESSE** (de 1793 à 1800) selon l'ordre de leur date d'écrit. Publiés pour la premiere` fois par Hermann Nohl dans **Theologische Jugendschriften** Tübingen 1907(*).

- **Fragmente über Volksreligion und Christentum,** (1793 - 1794).
- **Das Leben Jesu,** (1795).
- **Die Positivität der christlichen Religion,** (1795 - 1796).
- **Eleusis,** An Hölderlin (1796).
- **Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus,** (1796 - 1797).
- **Dass die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen,** 1798.
- **Der Geist des Christentums und sein Schicksal,** (1798 - 1800).
- **Systemfragment,** von 1800.
- **Kommentar zur Metaphysik der Sitten und der Rechtslehre,** 1798 (oeuvre perdue).
- **Die Verfassung des Deutschen Reichs,** 1798 - 1799.

4 - بعض المقالات النقدية التي نشرها هيجل نفسه.

IV - Quelques PETITS ECRITS ARTICLES ET CRITIQUES PUBLIES PAR HEGEL LUI-MEME:

- **Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältniss des Waadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern,** (übers.) (Anonym). Frankfurt a.M. (Jägersche Buchhandlung) 1798.

- **Differenz des Fichto'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,** in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Ubersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neun-zehnten Jahrhunderts, erstes Heft (Seidler) 1801 Jena.

- **Dissertatio philosophica de orbitis Planetarum,** Jenae 1801.

- **Anfangsgründe per spekulativen Philosophie,** Versuch eines Lehrbuchs von Fried. Bouterwek Göttingen 1800 (Rezension) In: Erlanger Litteraturzeitung 1801.

- **Uber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie,** insbesondere. In: Kritisches Journal der Philosophie Bd. 1, H 1. 1802.

- **Wie der gemeine Meschenverstand die Philosophie nehme,** dargestellt an den Werken des Herrn Krug's Bd. 1. H. 1. 1802.

- **Verhältniss des Shepticismus zur Philosophie,** Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleich des neuesten mit dem alten Ebd. Bd. 1. H. 2. 1802.

- **Glauben und Wissen,** oder die Reflexionsphilosophie der Subjek-tivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische,

Jacobische und Fischtesche Philosophic Ebd. BD. 2. H1. 1802.

- **Uber die wissenschaftlichen Bchandlungsarten des Naturrcchts,** seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältniss zu don positiven Rechtswissenschaften. Ebd. Bd. 2 H. 2 und 3. 1802 - 1803.

5 - محاضرات ومؤلفات هيجل الرئيسية، حسب تواريخ كتابتها، وقد نشرت في طبعات مختلفة:

V - COURS ET OUVRAGES PRINCIPAUX DE HEGEL (selon l'ordre de leur date de l'écrit0:

- **System der Sittlichkeit,** (1802) Aus dem handschriftlichen Nachlasse hg. von Georg Mollat Osterwieck - Hars (A.W. Zick-feldt) 1893.
- **Jenenser Logik,** Metaphysik und Naturphilosophie (1802 - 1803) Aus dem Manuskript hg. von Georg Lasson Leipzig (Felix Meiner) 1923(*).
- **Jenenser Realphilosophie,** (1803 - 1804). Aus dem Manuskript hg. von J. Hoffmeister 2 Bde. Leipzig (Felix Meiner) 1931.
- **Phänomenologie des Geistes,** Bamberg Würzburg (Joseph Anton Goebhardt) 1807.
- **Philosophische Propädeutik,** (1809 - 1811) Hg. von Karl Rosen-kranz. Berlin (Duncker und Humblot) 1844 (Werke Supplement) (Enthalt azhlreiche Erstveröffentlichungen).
- **Wissenschaft der Logik,** Erster Theil und Zweiter Theil (1812 - 1816) Nürnberg (Shrag).
- **Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,** zum Gebrauch seiner Vorlesungen. Heidelberg (August Osswald) 1817 2. veränd. und erw. Ausg. 1827 3. nochmals erw. Ausg. 1830.
- **Grundlinien der Philosophie des Rechts,** oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Berlin (Nicolai) 1821.

- **Vorlesungen Uber die Asthetik,** (1320 - 1329) Hg. von Heinrich Gustave Hotho 3 Bde. Berlin (Duncker und Humblot) 1835 - 1838 (Werke Bd. 10 I - III).

- **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,** (1822 - 1831) Hg. von Eduard Gans. Berlin (Duncker und Humblot) 1837 (Werke Bd. 9) - 2 verb. Ausg. Hg. von Karl Hegel 1840.

- **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,** (1823 - 1826- Hg. von Karl Ludwig Michelet 3 Bde. Berlin (Duncker und Humblot) 1833 - 1836 (Werke Bd. 13 - 15) - 2. veränd. Ausg. 1840 - 1844.

- **Vorlesungen über die Philosophie der Religion,** nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes (1821 - 1831) Hg. von Philipp Marheineke 2 Bde. Berlin (Duncker und Humblot) 1932 (Werke Bd. 11. 12) - 2. Verb. Ausg. 1840.

- **Briefe von und an Hegel,** von J. Hoffmeister (Bd 4:) Rolf Flechsig 4 Bde. Hamburg (Felix Meiner 1952 - 1960)*.

6 - الترجمات الفرنسية لمؤلفات هيجل:

VI - TRADUCTIONS FRANÇAISES.

- **Vie de Jésus,** Traduction Rosca Librairie universitaire Gamber 1928. *
- **L'esprit du christianisme et son destin,** Traduction J. Martin paris Vrin 1948. *
- **La Constitution de l'Allemagne,** Traduction Michel Jacop Paris Champ Libre 1974.
- **La relation du scepticisme avec la philosophie suivi de L'essence de la critique philosophique,** Traduction B. Fauquet Paris Vrin 1972.
- **Premières Publications,** (Différences des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling Foi et savoir) Traduction Méry. Paris Vrin 1952*.
- **Le droit naturel,** Traduction André Kaan. Paris Gallimard 1972.
- **La première philosophie de l'Esprit,** Traduction Guy Planty-Bonjour. Paris P.u.F. 1969.
- **Phénoménologie de l'esprit,** Traduction Hyppolite (2 Tomes) Paris Aubier 1947. *
- **Propédeutique Philosophique,** Traduction Maurice de Gandillac Paris Gontheir 1963.
- **Science de la logique,** (2 Tomes) Traduction S. Jankélévitch Paris Aubier 1947. *
- **Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques,** Traduction Gibelin Paris Vrin 1952.
- **Encyclopédie des sciences philosophiques,** I La science de la logique. Traduction B. Bourgeois Paris Vrin 1970. *

- **Leçons sur la philosophie de l'histoire,** Traduction Gibelin Paris Vrin 1946. *
- **Leçons sur l'histoire de la philosophie,** (Introduction) 2 volumes Traduction Gibelin Paris Gallimard 1954*.
- **Leçons sur l'histoire de la philosophie,** (3 Tomes) Traduction P. Garniron Paris Vrin 1971*.
- **La raison dans l'histoire,** Traduction K. Papaionnou Paris ``Le monde en 10 - 18"; 1965.
- **Principes de la philosophie du droit,** Tradution A. Kaan Paris Gallimard 1949. *
- **Leçons sur la philosophie de la religion,** (en 5 volumes) Traduction Gibelin Paris Vrin 1959. *
- **Leçons sur l'esthétique,** (en 4 volumes) Traduction S. Jankélévitch Paris Aubier 1944.
- **Correspondance,** (en 3 tomes) Traduction J. Carrère Paris Gallimard 1962. *

7 - ترجمات فرنسية لنصوص مختارة من مؤلفات هيجل:

VII - GHOIX DE TEXTES.

- P. Archambault, **Hegel, choix de Textes,** Paris 1911.
- H. Lefebvre et N. Guterman, **Morceaux choisis,** Paris 1962.
- **Esthétique de la peinture figurative,** Textes réunis et présentés par B. Teyssédre Trad. par S. Jankélévitch Paris 1964.

8 - مؤلفات تم استخدام بعضها في الكتاب:

VIII - OUVRAGES CONSULTES SUR HEGEL EN FRANÇAIS.

- P. ASVELD **La pensée religieuse du jeune Hegel,** Publication universitaire de Louvain 1953. *
- BOEY (Conrad) **L'aliénation dans la phénoménologie de l'esprit,** éd. Declée de Brower 1970.
- B. BOURGEOIS **Hegel à Francfort,** Paris Vrin 1970. *
- B. BOURGEOIS **La pensée politique de Hegel,** Paris P.u.F. 1969.
- C. BRUAIRE **Logique et religion chrétieme dans la philosophie de Hegel,** Paris Seuil 1964. *
- A. CHAPELLE **Hegel et la religion,** (4 tomes) éd. universi taires, 1964 - 67. *
- J. D'HONDT **Hegel, sa vie et son oeuvre,** Paris P.U.F 1967. *
- J. D'HONDT **Hegel, philosophe de l'histoire vivante,** Paris P.u.F. 1966.
- J. D'HONDT **Hegel secret,** Paris P.u.F. 1963. *
- J. D'HONDT **Hegel en son temps,** Paris éd. Sociales 1963.
- J. D'HONDT **De Hegel à Marx,** Paris P.u.F. 1972.
- R. GARAUDY **Dieu est mort,** Paris P.u.F. 1962.
- R. GARAUDY **La pensée de Hegel,** Bordas 1966. *
- J. HYPPOLITE **Gene`se et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel,** Paris Aubier 1946.
- J. HYPPOLITE **Logique et existence,** Paris P.u.F. 1953. *
- J. HYPPOLITE **Etudes sur Marx et Hegel,** Paris éd. Rivière 1955. *
- J. HYPPOLITE **Hegel et la Pensée moderne,** (séminaire sur Hegel dirigé par Hyppolite au Collàge de France 1967 - 1968) Paris P.u.F. 1970.
- A. KOJEVE **Inroduction à la lecture de Hegel,** Paris Gallimard 1947.

- V. LENINE **Cahiers sur la dialectique de Hegel,** Trad. par H. Lefebvre et N. Guterman Paris Gallimard 1933. *
- M. MARCUSE **L'ontologie dc Hegel,** Trad. par. G. Roulet et H.A. Baatsch Paris éd. de Minuit 1972. *
- K. MARX **Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel,** Trad. par M. Simon. Paris Aubier 1971. *
- G. NOEL **La logique de Hegel,** Paris Vrin 1967. *
- G. ROHRMOSER **Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel,** Paris Beauchesne 1970. *
- P. ROQUES **Hegel, sa vie et ses oeuvres,** Paris Alcan 1972.
- R. SERREAU **Hegel et l'hégélianisme,** Paris P.u.F. 1962.
- R. VANCOURT **La pensée religieuse de Hegel,** Paris P.u.F. 1971.
- J. WAHL **Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel,** Paris Rieder 1929 2e éd. P.u.F. 1951.
- E. WRIL **Hegel et l'Etat,** Paris Vrin 1950.

9 - مقالات عن فلسفة هيجل في دوريات فلسفية:

IX - ARTICLES DE REVUES:

Revue de Métaphysique et de Morale:

- 1935, N° 3 pp. 399 - 426 N° 4 pp. 549 - 577 **Les travaux de jeunesse de Hegel, d'après les travaux récents,** par J. Hyppolite. *
- 1938, 1, pp. 45 - 61 **Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna,** par J. Hyppolite.

Revue philosophique:

- 1931 **Note sur la langue et la terminologie hégéliennes,** par A. Koyré. *
- 1960 **Hegel à Stuttgart,** essai sur la formation esthétique de Hegel par B. Teyssèdre. *

Revue d'histoire et de philosophie religieuses:

- 1934 Avril **Hegel à Iéna,** par A. Koyré. *

Revue des Sciences philosophiques et théologiques:

- 1965 janvier **Hegel et le problème de l'infini d'après la logique d'Iéna,** par P.M. Lemaigre. *

Revue philosophique de Louvain:

- 1958 Mai **La pensée esthétique du jeune Hegel,** par J. Taminiaux. *

10 - مؤلفات باللغة الألمانية عن فلسفة هيجل:

X - OUVRAGES CONSULTES SUR HEGEL EN ALLEMAND:

- GUNNAR ASPELIN **Hegels Tübinger Fragment,** Eine psychologi schideengeschichtliche Untersuchung Lund 1933 70 S (Lunds universitets arsskrift NF. 28 ,7). *
- WILHELM DILTHEY **Die Jugendgeschichte Hegels,** Berlin 1905. *
- ERNESTO DE GUERENU **Das Gottes Bild des jungen Hegel,** Ein Studie zu ``der Geist des Christentums und sein Schicksal" Verlag Karl Alber Freiburg-München 1969. *
- THEODOR HHAERING **Hegel, sein Wollen und sein Werk,** 2 BDE. Leipzig, Berlin 1929 - 1938 Neudruck Aalen 1963. *
- RODOLF HAYN **Hegel und seine Zeit,** Berlin 1857. *
- RICHARD KRONER **Von Kant bis Hegel,** 2 Bde. Tübingen 1921 - 1924. Zwei Bände in einem Band 1961. *
- GEORG LUKACS **Der junge Hegel,** Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2 Bde. 1973. *
- KARL ROSENKRANZ **Hegels Leben,** Berlin (Dunkker und Humblot) 1844 (Werke Supplement). *
- KARL ROSENKRANZ **Hegel als deutscher National philosophe,** Leipzig 1870. *

11 - مؤلفات باللغة الإنجليزية عن فلسفة هيجل:

XI - OUVRAGES CONSULTES SUR HEGEL EN ANGLAIS:

- ADAMS, GEORGE PLIMPTON **The mystical element in Hegel's early Theological writings,** Berkeley 1910 (University of California publication in philosophy).
- Josef MAIER **On Hegel's Critique of Kant,** New York 1939. *
- W.A. STACE **The philosophy of Hegel,** New York 1955. *
- MC TAGGART **Studies in Hegelian dialectic,** Cambridge 1896 New York 1964. *

12 - مؤلفات أخرى لها علاقة بموضوع الكتاب:

XII - INDICATION D'AUTRES OUVRAGES AYANT RAPPORT AVEC LE THEME DE TRAVAIL.

- J. CLAVERIE **La jeunesse de Hölderlin,** Paris Felix Alcan 1921. *
- R. DESCARTES **Oeuvres philosophiques,** T. II Paris Garnier Frères 1967. *
- George COTTIER **L'Athéisme du jeune Marx,** (ses origines hégéliennes) Paris Vrin 1959. *
- G. GUSDORF **Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières,** Paris Payot 1972. *
- Paul HAZARD **La pensée Européenne au XVIIIe siècle,** Paris Fayard II 1963. *
- Paul HAZARD **La Crise de la Conscience européenne,** Paris Gallimard 1961. *
- J. HOFFMEISTER **Goethe und der deutsche Idealismus,** Leipzig Meiner 1932. *
- E. KANT **La religion dans les limites de la simple raison,** Trad. par Gibelin Paris Vrin 1972. *
- E. KANT **Métaphysique des Moeurs,** Trad. par A. Philonenko Paris Vrin 1971. *
- E. KANT **Critique de la raison pratique,** Trad. par F. Alquié Paris Vrin 1971. *
- E. KANT **Critique de la raison pure,** Trad. par A. Tremesaygues et B. Pacaud Paris, P.u.F. 1968. *
- A. KOYRE **Etudes d'Histoire de la pensée philosophique,** Paris Gallimard 1971. *
- K. MARX **La Capital,** T. I trad. par. J. Roy Paris éd. Sociales 1971. *

- A. RIVAUD **Histoire de la philosophie,** Paris P.u.F. T.V. lère partie et 2e partie 1968. *
- J.J. ROUSSEAU **Emile ou de l'éducation,** Paris Garnier Frères 1964. *
- Günter SPEICHER **Doch Sie können ihn nicht töten,** Econ-Verlag Düsseldorf-Wien 1966. *
- J.E. SPENLE **La pensée allemande de Luther à Nietzsche Paris A. Colln 1967.** *

رقم الإيداع 1611 / 94
دار الكتب الوطنية ـ بنغازي

